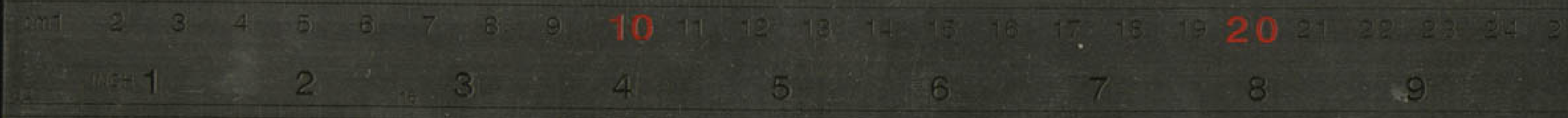
[illegible]



[illegible]

[illegible] ۱۳۲۸



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الاحد بذاته وكبريائه الواحد بصفاته واسمائه المتعالي
عن ان يتكثر بكثرة النسب والتعينات المتجلي باحديته في صور
الاكوان والكائنات فالكثرة في المظاهر والاسماء متكثرة والابرزة
في تعاقب تارات التجلي متكررة تجلى بذاته لذاته فظهرت الحقائق
والاعيان وجعلها براقع وجهه فحدث الحدوث والامكان
انعم علينا بجوده فاوجدنا بوجوده وعلمنا بعلمه فاشهدنا
ذاته بشهوده والصلوة على من جمع فيه مراتب الوجود باسرها
وجعل في يده مفاتيح الغيوب فاوحى اليه بسرها محمد الذي
اوتي جوامع الكلم ليكمل بها طوائف الامم ويعلم جميع الخلائق
لطائف الحكم ختم به ما اودع من الكمال في عوالم التكوين والابداع
وضبط بوجوده نظام الكل من الاصناف والانواع وعلى آله
واصحابه واتباعه الذين كشفوا الحجب عن جمال وجه الباقي
فتلألأت سبحاته متلألئة الى يوم التلاقي وبعد
فان الزمان لما تقاصرت اذياله وكادت ترتفع بالكشف
الحق اسباله ونطق الحق على لسان الخلق باسراره وزهق الباطل
بتشعشع انواره واقتضت الحقيقة ان تهتك استاره وطفقت
في كل سمع تحدث اخباره اقبل على جماعة من اخوان الصدق

والصفا وارباب الفتوة والوفا من اهل العرفان والتحقيق
ومن ايدته العناية بالتوفيق ان اشرح لهم كتاب فصوص الحكم
المنسوب الى الشيخ الكامل المكمل البحر الخضم محيي الملة والدين
ابي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن العربي الطائي الحاتمي الاندلسي
قدس الله روحه وكثر من عنده فتوحه بشارطين على ان الكتم شيئا
من جواهر كنوزه وابرزها لكم من معضلات مخفياته ورموزه
فاسعفتهم الى ملتمسهم وصرفت عنان همتي الى تسهيل مقتبسهم
مجتهدا في حل الفاظ الكتاب بقدر ما يسر الله لي من فهم ما هو الحق
والصواب معتصما بالله فيما اقصد من المرام فانه اصعب
ما يقصد من مطالب الانام سائلا اياه ان لا يكلني فيما اعلمه الى
نفسي وان لا يكلاني بالهام الحق عن تصرفات عقلي وحدسي
وان يلقي الى قلبي ما القاه الى من تلقاه ويحفظني عن الخطأ و
الزلل فيما اطلبه والقاه وقد قدمت امام الكلام ثلث مقدمات
تحتوي على اصول فصوص حكم هذه الكلمات الاولى
في تحقيق حقيقة الذات الاحدية حقيقة الحق المسماة بالذات الاحدية
ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط اللاتعين و
لا بشرط التعين وهو من حيث هو هو مقدس عن النعوت والاسماء
لا نعت له ولا اسم ولا رسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه
وليس هو بجوهر ولا عرض فان الجوهر له ماهية غير الوجود هو بها جوهر

ممتاز عن غيره من الموجودات والعرض كذلك وهو مع ذلك
محتاج الى موضوع موجود يحل فيه وما عدا الوجود فهو اما جوهر او
عرض فالوجود من حيث هو وجود ليس مما عدا الوجود فكل ما هو
وجود متعين فهو به موجود بل هو هو باعتبار الحقيقة غيره باعتبار
التعين فلا شيء غيره بحسب الحقيقة واذا كان كذلك فوحدته
عين ذاته اذ ما عدا الوجود من حيث هو وجود عدم صرف والوجود
لا يحتاج في امتيازه عن العدم الى تعين لامتناع اشتراكهما في شيء
اذ العدم لا شيء محض ولا يقبل العدم والا لكان بعد القبول
وجودا معدوما كما لا يقبل العدم الصرف الوجود لذلك
ولو قبل احدهما نقيضه لكان من حيث هو بالفعل نقيضه وهو مح
ولاقتضاء القابلية التعدد فيه ولا تعدد في حقيقة الوجود
من حيث هو وجود بل القابل لهما الاعيان واحوالها الثابتة في
العالم العقلي تظهر بالوجود وتختفي بالعدم وكل شيء موجود
بالوجود فعينه غير وجوده والوجود بذاته موجود فوجوده عينه
والا لكان له ماهية غير الوجود فلم يكن وجودا والا فاذا وجد
كان للوجود وجود قبل الوجود وذلك مح فالوجود بذاته واجب
ان يوجد بعينه لا بوجود غيره وهو المقوم لكل موجود سواه
لانه موجود بالوجود والا لكان لا شيئا محضا فهو الغني بذاته عن
كل شيء والكل مفتقر اليه فهو الاحد الصمد القيوم اولم يكف

بربك

بربك انه على كل شيء شهيد **الثانية** في بيان حقائق الاسماء ولا تناهيها
اعلم ان ذات الحق تعالى من حيث هي تقتضي علمه بذاته بعين ذاته
لا بصورة زائدة على ذاته وعلمه بذاته يقتضي علمه بجميع الاشياء
على ما هي عليه في ذاته وذلك الاقتضاء هو المشية وقد يطلق
عليها الارادة لكن الارادة اخص منها فانها قد تتعلق بالزيادة
والنقصان على سبيل الحدوث والظهور والخفاء والكمون
اي للايجاد والاعدام والارادة انما تتعلق بالايجاد في المظاهر
الكونية في العالم الاعلى والاسفل ولا يتعلق بالارادة الا مقتضى المشية
الاولى كما اشار اليه في الفص اللقماني من خصوص الارادة وعموم
المشية فنسب الذات الاحدية الى الصور العلمية المتعينة هي النسب
الاسمائية لان كل نسبة صفة والذات مع اية صفة كانت
اسم واولها النسب العلمية التي تعينت بها الاعيان لكن
العلم لا يتصور الا بالحيوة والحيوة والعلم والارادة والقدرة
والسمع والبصر والكلام امهات الصفات وهي نسب ذاتية
اذا اعتبرت مع الذات حصلت الاسماء السبعة التي سماها الشيخ
في الفتوحات الائمة السبعة فالذات بحسب هذه النسب اقتضت
الجوهر الاول فظهرت الموجدية والاولية والخلق والمبدائية
والامر وساير الاسماء المنسوبة الى الابداء فالسبعة الاول
تسمى الاسماء الالهية والثانية تسمى التالية لانها توابع الاول

وظهرت بتعين الجوهر الاول الذى تنفصل فيه حقايق الاعيان
نسب الذات الى كل متعين علمى وتعددت النسب بتعدد
الحقايق واحوالها واحكامها فتعددت الصفات والاسماء
ومن اسماء الربوبية وحضرتها اى حضرة الاسماء الحضرة الواحدية
ولكل اسم من السبعة نسبة الى كل عين فللذات بحسب كل عين
اسم وتلك الاعيان ايضا اسماء لكونها عين الذات مع
التعين ولكل عين الى جزئياتها الحادثة فى العالم نسبة
والحوادث غير متناهية فاسماؤه تعالى غير متناهية ولهذا وصفها
بانها لا يبلغها الاحصاء ومن يقتضى وجود العالم بل هى
ملكوته التى يدبر الله الملك الحق بها ملك العالم فلكل اسم
رب للكون الذى هو مقتضاه لان الله يرب الاكوان
بها فاعلم فان هذا الاصل نافع فى حل اكثر فصوص الكتاب
والله الهادى **الثالثة** فى بيان الشان الكلى اى الشان
الالهى والامر التدبيرى الدورى فان الحضرة الاحدية اذا اقتضت
التعين الاول والعين الواحدة المسماة بلسان اهل الذوق
البرزخ الجامع اى الجامع بين احكام الوجوب والامكان
المحيط بالطرفين كانت الذات الاحدية باعتبار الشئون الاسمائية
الحضرة الالهية والواحدية وتلك العين هى القلم الاعلى وتشعب
الى عقول كثيرة لا يعلمها الا الله ثم النفوس والافلاك

وهو الايجاد والتكميل

وسعاو

وتتفاوت مراتبها فى الاحاطة بحسب تفاوت العقول التى تفيض
منها وقلة الوسايط بينها وبين الذات وكثرتها واذا سمى العقل
الاول القلم الاعلى سميت النفس الكلية اللوح المحفوظ لانتقاشها
بما يفيض من القلم عليها من العلوم والنفوس المنطبعة فى الافلاك
المنتقشة بصور الحوادث الجزئية الزمانية بمجموعها اللوح القدرى
وينتهى الى العناصر ثم يرجع اليه بالتركيب والتمزيج فى صور المواليد
الثلث ومراتبها حتى يصل الى الانسان منصبغا بصبغ جميع
المراتب فان ترقى بالعلم والعمل وسلك حتى انتهى الى الافق
الاعلى ورجع الى البرزخ الجامع كما نزل منه بلغ الحضرة الالهية
واتصف بصفات الله بحسب ما قدر له من الامكان وسبق العلم
به عند تعين عينه واتسم بما امكن له من الاسماء الالهية التى هى
مفاتيح غيبه واطلع على ما فى تلك الخزاين من العلوم ولم يبق
بينه وبين الحضرة الاحدية حجاب فناسب الاحدية جمعه البرزخ
الجامع واتصل بالنقطة الاحدية وتم به دايرة الوجود فكان
اولا باعتبار حقيقته واخرا باعتبار انتهاء احكام الكل اليه
اذ كان من الدايرة بمثابة النقطة التى انتهت الدايرة بها الى اولها
ولما كانت الموجودات باسرها كدايرة هو نقطتها الاخيرة وهو
جزء من العالم شبه العالم بالخاتم فانه حلقة ومن حيث
ان الانسان من جملة اجزاء العالم انتقش نقوش العلوم التى

في الحضرة الالهية وحامل سر اسمائه وصفاته وختم به العالم
باسره شبهه بالفص من الخاتم فالحق تعالى بحسب اسمائه الحسنى يدبر
امر الوجود باقتضاء هذه الاسماء اكوان العالم ويربّ بالاسماء
التالية التي هي اسماء الربوبية كلها بما يحتاج اليها ويطلبها و
يمدّها ويبلغها الى كمالها التي هي مظاهر الاسماء الالهية وفي الانسان
الكامل البالغ الى الحضرة الالهية فيربه الاسماء الالهية حتى يتصف بها
وهذه الاضافات والامدادات هي الشئون الالهية ثم يتولى
بذاته ربوبية هذا الانسان ويؤيده بجميع اسمائه فيعبده هذا
الانسان حق عبادته بالعبودية الذاتية وليس وراء عبادان قرية

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله

حمد الله تعالى على ما انعم عليه من معرفة الحكم المنزلة على قلوب انبيائه
التي بيّنها وفصّلها في فصوص كتابه فلذلك وصفه بما دلّ على
مقصده مراعاةً لبراعة الاستهلال وهو قوله **منزل الحكم**
على قلوب الكلم والحكم جمع الحكمة وهي العلم بحقايق الاشياء
واوصافها واحكامها على ما هي عليه وبالاقوال والافعال الارادية
المقتضية لسدادها وصوابها فان من العلوم ما لا يتعلق بالافعال
كمعرفة الحق تعالى والحقايق المجردة والاسماء الالهية وعلوم المشاهدات
والمعارف الذوقية من المعاني الكلية وهي علوم الارواح ومنها
ما يتعلق بها ولا يقتضي اتقانها وسدادها كالعلوم الحرفية

المدرك

المدركة بقواها ومنها الجامع للكليات والجزئيات الفايضة اصولها من
الارواح المضبوطة جزئياتها وفروعها بها المحكمة بانطباق
كلياتها على جزئياتها المتقنة جزئياتها بكلياتها وهي حكم
القلوب المتوسطة بين الارواح والنفوس والكلم متعلّق
لذوات الاعيان المجردة من عالم الجبروت المسمى باصطلاح الاشراقيين
الانوار القاهرة اما لانهم وسايط بين الحق والخلق يصل
بتوسطها المعاني التي في ذاته تعالى اليهم كالكلمات المتوسطة بين
المتكلم والسامع لافادة المعنى الذي في نفس المتكلم للسامع
او لتجردها عن المواد وتعيّنها بالابداع وتقدسها عن الزمان
والمكان الموجودة بكلمة كن في عالم الامر اطلاقا لاسم
السبب على المسبب والدليل على الاستعمال بالمعنى المذكور قوله تعالى
انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه
وقوله عن الملائكة ان الله يبشرك بكلمة منه وقول النبي عليه السلام
في دعواته اعوذ بكلمات الله التامات واعوذ باسمك و
كلمتك التامة وهنا مخصوصة بذوات الانبياء بقرينة اضافة
القلوب اليها وقد يطلق الكلمة على كل موجود يصدر من الله تعالى
لدلالتها على معان في ذاته ولهذا قيّد المجردات بالتامات
باحدية الطريق الامم الطريق الامم الصراط المستقيم
لان الامم الاقرب واقرب الطرق المستقيم ولا يكون الا واحدا

اى طريق التوحيد الذاتى المشار اليه فى سورة هود بقوله تعالى
ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم يعنى بالقائها
من المقام الاقدم الذى احدية الذات المنزه عن تكثر الاسماء
والصفات الى قلوبهم بلا واسطة فان الاحدية سارية فى الكل و
سريانه بذاته صراط المستقيم ولا اقدم من الذات فوصف الطريق
بالاقدم وصف بالمصدر كما فى طريق قصد قال الله تعالى وعلى
الله قصد السبيل وقوله باحدية متعلق بمنزل اما بمعنى الظرفية
كقولك حججت بطريق الكوفة واما بمعنى اللام او تضمن الانزال
معنى الاخبار والامر كقولك نزل القران بتحليل البيع وتحريم الربوا
اى منزل الحكم آمرا او مخبرا بان الطريق الاقرب واحد وليس
الا التوحيد الذاتى كقوله تعالى قل تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم
الا نعبد الا الله الآية قوله وان اختلفت الملل والنحل
اشارة الى اعتراض جوابه لاختلاف الامم كانه قيل ان كان طريق
نزول الحكم الى قلوب الانبياء او المراد من انزال الحكم طريقا واحدا
فلم اختلف اديانهم فاجاب بانه لاختلاف استعدادات الامم
اختلف صور سلوك طريق التوحيد وكيفية سلوكها مع ان المقصد
والمراد وحقيقة الطريق واحد كالخطوط الواصلة بين المركز ونقط
المحيط فانها طرق شتى باعتبار اختلاف محاذيات المركز
لكل واحدة من النقط المفروضة فى المحيط مع ان الكل طرق من

المحيط

المحيط الى المركز وكالمعالجات المختلفة التى يعالج بها طبيب واحد
لامراض مختلفة فان المراد منها واحد وهو الصحة وكلها فى كونها
طريق رد المرض الى الصحة واحد فطريق نزول الحكم الى الانبياء واحد
والمراد منه وهو الهداية الى الحق بطريق التوحيد واحد لكن
اختلاف استعداداتهم اقتضى اختلاف الملل والنحل فان اصلاح
كل امة يكون بازاء فساد يختص بهم وهداياتهم انما يكون
من مراكزهم ومراتبهم المختلفة بحسب طباعهم ونفوسهم وصلى الله على
ممد الهمم من خزاين الجود والكرم الهمة قوة القصد وطلب كمال
يليق بحال العبد فعلة من الهم بمعنى القصد اى نوع منه كالجلسة
من الجلوس ولكل طالب استعداد خاص يطلب بهويته كمالا يليق
بذلك الاستعداد من مقتضيات اسماء الله تعالى ولكل اسم يقتضى
استعدادا خاصا فهو خزانة كمال يقتضيه ذلك الاستعداد فى
الحضرة الواحدية التى ظهرت فيها الاعيان وفصلت فتلك الاسماء
خزاين الجود والكرم ولما كان محمد الخاتم صلى الله عليه وآله
صاحب الاسم الاعظم الشامل لحقايق جميع الاسماء وكان ممدا
لكل همة بما فى خزانة الاسم الذى يربها الحق تعالى صاحب تلك
الهمة به قوله بالقيل الاقوم متعلق بالممد وهو القول الحق الذى
هو اعدل الاقوال من قام اذا اعتدل واستوى كما اقام العود
اذا قومه وعدله ويسمى القيام من الركوع الاعتدال محمد وعلى آله وسلم

وانما كان قوله اقوم الاقوال وان كان قول كل نبي حقا لانه اكملهم
وامته خير الامم ومصدر قوله التوحيد الذاتي من مقام قاب قوسين
او ادنى فاوحى الى عبده ما اوحى وهو المقام الاقدم المقوم لكل
اسم فيفيض بقوله منه ما في كل اسم من المعاني والحقايق على كل استعداد
ما يطلب بهمته واما ساير الانبياء فيفيض كل منهم بقوله ما في بعض
الاسماء فعسى ان يكون في امته من يطلب بهمته معنى لم يكن عند سايرهم
فتقوم قوله بحاجة البعض دون البعض واما نبينا فيقوم بمطلوب
الكل فيكون قوله اقوم اما بعد فاني رايت رسول الله صلى الله
عليه وسلم في مبشرة اريتها في العشر الاخر من محرم سنة سبع
وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب
فقال لي هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس
ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله واولي الامر منا
المبشرة في الاصل صفة الرؤيا وهي من الصفات الغالبة التي تقوم مقام
الموصوف فلا يذكر مع الموصوف كالبطحاء فلا تقول رؤيا مبشرة
كما لا تقول ارض بطحاء قوله كما امرنا اشارة الى قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قوله فحققت الامنية اي جعلت
امنيتي حقا كانه كان يتمنى ان ياخذ من الرسول هذا الاذن والعلم
بافشائه فاذا راى هذه الرؤيا تحققت امنيته اذ كان الكتاب
الذي اعطاه في المنام صورة هذا العلم الذي فاض من روحه عليه السلم

عليه واخلصت النية وجردت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب
كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان وسألت الله ان يجعلني
فيه اي في ابراز هذا الكتاب وفي جميع احوالي من عباده الذين ليس للشيطان
عليهم سلطان وان يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني و
ينطوي عليه جناني بالالقاء السبوحي والنفث الروحي اي يخصني فيما
اكتب واقول ويقع في قلبي بالخاطر الحقاني السبوحي من الحضرة الاحدية
بلا واسطة او بواسطة الروح وهو الملك كما قال عليه السلم نفث
روح القدس في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
والخواطر اربعة الحقاني والملكي وهما اللذان يؤتى لهما في دعائه
والشيطاني وهو الذي اعتصم بالله منه في قوله وان يجعلني فيه
وفي جميع احوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان اي تسلط
بوسوسته والنفسي وهو الذي احترز منه بقوله في الروع النفسي
اذ الروع هو القلب الخائف ولا يكون الخوف الا في الجهة التي تلي النفس منه
وهي المسماة بالصدر فنسبه الى النفس طلبا لان يبلغ الالقاء او
النفث ذلك الوجه الذي يليها فتنوره وتشغله بالمعنى الغيبي
وتتاثر من النفس فلا يوثر فيه بالوسوسة اذ لا يكون في حالة التاثر
موثرة ولذلك قيد التخصيص بالالقاء بالتاييد لاعتصامي فانه
لولا تاييده تعالى وتوفيقه للاعتصام به لاستولت النفس عليه
فصارت موثرة فيه لا متاثرة حتى اكون مترجما متحكما لتحقق

من يقف عليه ازمن مقام القدس اي الحضرة الاحدية والروحية المقدسة المنزه
عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبيس اي الاغراض الدنيوية
التي يمكن ان يلتبس بها ظهارا لوجه الله ويلحقها الرياء والنفاق
وارجوا ان يكون الحق تعالى لما سمع دعائي قد اجاب ندائي فما القي
الا ما يلقي الي ثم لما كان قوله ان يخصني بالالقاء السبوحي والنفث
الروحي وقوله ولا انزل الا ما ينزل به علي يوهم انه كان يدعي النبوة
احترز عنه بقوله ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث للعلم من النبي
ببركة صحة المتابعة لقوله العلماء ورثة الانبياء ولآخرتي حارث
اي لا اريد باظهار هذا العلم الحظ الدنيوي بل الاخروي فمن الله فاسمعوا
والى الله فارجعوا واذا ما سمعتم ما اتيت به فعوا ثم بالفهم
فصلوا مجمل القول واجمعوا ثم منوا به على طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا والفاء في البيت الاول للسببية
وتقديم الصلة للتخصيص اي اذا كان ما اقول بالالقاء السبوحي
فلا تسمعوه الا من الله لا مني واليه فارجعوا لا الي قوله ومن الله
ارجو ان اكون ممن ايد فتايد وايد وقيد بالشرع المحمدي المطهر
فتقيد وقيد وحشرنا في زمرته كما جعلنا من امته ظاهر
فاول ما القاه المالك على العبد من ذلك فص حكمة الهية
في كلمة ادمية لما استعار الفص لنوع الانسان في حقيقته
المعتبر عنه بادم كما قال في نقش الفصوص وعين ادم وجود العالم

الانسان على ان العالم كالخاتم والانسان كفصه كان قلب كل
انسان عارف بالله كامل فصا هو محل حكمته المخصوصة به كما قال
منزل الحكم على قلوب الكلم فان لكل نبي مرتبة من الكمال من جملة علوم
وحكم متحدة باحدية الاسم الالهي الذي هو ربه فلذلك نقل الفص
من قلبه الذي هو محل حكمته الى الفصل المشتمل على تلك الحكمة وسماه به
للمناسبة ثم لما كان الاله المطلق الذي هو معبود الكل بذاته
وجميع صفاته لا يتجلى الا في هذا النوع خص الفص المشتمل على
الحكمة الالهية بالكلمة الادمية لما شاء الحق تعالى المشية اقتضاء الذات
لما يقتضيه العلم فهي لازمة لجميع الاسماء لان كل اسم هو الذات مع صفة
فمقتضى الذات لازم لكل اسم ولهذا قال من حيث اسمائه الحسنى
التي لا يبلغها الاحصاء اي لما شاء مشية ذاتية ازلية نافذة
في جميع الاسماء بحيث يطلب الكل اي الذات مع جميع الاسماء
ان يرى اعيانها بظهورها وظهورها اقتضاءها لوجود العالم
مع ما فيه حتى الانسان ولهذا قال وان شئت قلت ان يرى عينه
لان اعيانها عينه باعتبار كثرة التعينات والنسب في كون جامع
يحصر الامر وهو الانسان الكامل او العالم معه قوله لكونه متصفا
بالوجود علة لرؤيته تعالى عينه في الكون الجامع اي لكون ذلك
الكون الجامع متصفا بالوجود وذلك لان الوجود الاضافي
عكس الوجود الحقيقي المطلق فان الحقيقي المطلق الواجب المقوم

٨

لكل شئ الذي هو الحق تعالى اذا ظهر في المكان تقيد به وتخصص بالمحل
فكان ممكنا من حيث التخصص والتقيد وكل متقيد اسم فهو اسمه النور
من حيث الظهور فكان كعكس صورة الرائي في المرآة المجلوة التي
يرى الناظر صورته فيها وفي بعض النسخ لكونه متصفا بالوجوه
فهو علة للحصر اي لحصر الامر الالهي كله لكونه متصفا بالوجوه لا سيما
فان لكل اسم وجها يرى الحق نفسه فيه بوجه ويرى عينه من
جميع الوجوه في الانسان الكامل الحاصر للاسماء كلها واللام في الامر
للاستغراق اي لحصر الامور كلها او بدل من المضاف اليه بمعنى امره
وهو ايجاده **ويظهر به سره اليه** منصوب عطفا على يرى اي يرى
عينه في كون جامع ويظهر بذلك الكون سره اي وجوده الخفي اليه
او مرفوع عطفا على لحصر اي في كون يحصر الامر ويظهر سر الحق تعالى
اليه واليه صلة ظهر بمعنى لكي ظهر له واليه بمعنى لي وقد وجدت
في نسخة قرأها الشيخ العارف مويد الدين الشارح للكتاب هذا
على الشيخ الكامل صدر الدين القونوي بخطه بالوجوه وفي نسخة و
يظهر بالنصب والرفع معا قوله **فان رؤية الشئ نفسه بنفسه ما هي
مثل رؤيته نفسه في امر آخر يكون له كالمرآة** تعليل للمشية
المذكورة يتضمن الجواب عن اعتراض مقدر هو ان الله تعالى ازلي
الذات والصفات وهو بصير في الازل لذاته وغيره كما قال
امير المومنين علي عليه السلام بصير اذ لا منظور اليه من خلقه فلا يحتاج

في رؤ

في رؤية عينه الى مظهر كوجود العالم يرى عينه فيه فاجاب بان
بين الرؤيتين فرقا بينا وليست الرؤية الاولى مثل الثانية وبين الفرق
بقوله **فانه يظهر به نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه
مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له** وهو تعليل
لنفي المماثلة بين الرؤيتين والضمير للشان والجملة خبره او للحق
اي ان الحق يظهر له عينه في صورة المرآة وهي المحل المنظور فيه
من وجه لم يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه لنفسه فيه فان
الظهور في المحل رؤية عينية منضمة الى علمية وفي غير المحل رؤية
علمية فقط كما ان تخيل الانسان صورة حسنة جميلة في نفسه
لا يوجب له من الاهتزاز والبهجة ما يوجب مشاهدته لها ورؤيته اياها
قوله **وقد كان الحق اوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه
وكان كمرآة غير مجلوة** جملة اعتراضية بين الشرط وجوابه والشرط
مشيته لرؤية اعيان الاسماء او عينه في كون جامع والاسماء
مقتضية لوجود العالم لاقتضاء كل اسم جزءا منه فقد كان
العالم موجدا باقتضائها له قبل وجود الانسان الذي هو الكون
الجامع لان كل اسم يطلب بانفراده ظهور ما اشتمل عليه وهو
الذات مع صفة ما اي وجودا مخصوصا بصفة والاسم الاخر
مخصوصا بصفة اخرى فلم يكن لشئ من الاسماء اقتضاء وجود اتحد
بجميع الصفات اذ ليس لاحد من الاسماء احدية الجمع بين الصفات

فلم يكن للعالم مظهرية احدية جمع الوجود ولذلك شبهه قبل وجود
الانسان فيه بامرين شبح مسوّى لا روح فيه او مرآة غير مجلوة
اذ لم يظهر فيه وجه الله بل وجوه اسمائه فوجود شبح نصب على
المصدر اى اوجده وجودًا مثل وجود شبح لا روح فيه قوله
**ومن شان الحكم الالهى انه ما سوّى محلا الا ولا بدان يقبل روحا
الهيا عبر عنه بالنفخ فيه** معناه موقوف على معرفة حكمه وهو ان
حكم الله تعالى امره اى ايجاد الاشياء بقوله كن والله عين الوجود
المحض المطلق الذى هو اظهر الاشياء ونور الانوار فهو متجلى لذاته بذاته
دايما فتسوية المحل ظهوره فى صورة اسم وذلك الاسم هو عينه
متقيدا بصفة من الصفات القابلة فلا يظهر فيه الا عينه وذلك
الظهور قبوله الروح وعينه هو الموصوف بكل صفة الا انه لا يظهر
فى ذلك المحل الا بصفة واحدة من الصفات الفاعلية وذلك هو
الخلق باليدين فهو روح الهى ومعنى النفخ فيه هو الظهور فيه بتلك
الصفة ولذلك قال **وما هو الا حصول الاستعداد من تلك
الصورة المسواة لقبول الفيض التجلى الدايم الذى لم يزل ولا يزال**
اى لقبول الفيض الذى هو التجلى الدايم فهو بمعنى اسم الاشارة كما فى
قول رؤبة شعر فيها خطوط من سواد وبلق ۞ كانه فى الجلد توليع البهق ۞
اى كان ذلك بمعنى وما ذلك وهو اشارة الى ما ذكر من قوله ما سوّى
محلا الا ولا بدان يقبل روحا الهيا اى اقتضاء تسوية المحل

لقبول

لقبول الروح الالهى اى ليس اقتضاء تسوية المحل لقبول الروح
الا حصول الاستعداد لقبول تلك الصورة المسواة مثاله الشهب
ومن الابخرة المستعدة للاشتعال فى حيز النار اذ لا بد لها من الاشتعال
ولما ذكر الاستعداد والفيض لزم وجود المستعد الذى هو القابل
فقوله **وما بقى الا قابل** اعتراض منه على نفسه كانه قيل اذا كان
الاستعداد والفيض منه فما المستعد القابل فقال **والقابل
لا يكون الا من فيضه الاقدس** وقد فسر الفيض بالتجلى فكانه قال
لتجليان ذاتى وهو ظهوره فى صور الاعيان القابلة فى الحضرة
العلمية الاسمائية ومن الحضرة الواحدية فذلك الظهور تنزل
عن الحضرة الاحدية الى الحضرة الواحدية وهو فيضه الاقدس اى
تجلى الذات بدون الاسماء الذى لا كثرة فيه اصلا فهو الاقدس
اى اقدس من التجلى الشهودى الاسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل
لان الثانى موقوف على المظاهر الاسمائية التى هى القوابل بخلاف
التجلى الذاتى الاول لانه لا يتوقف على شئ فيكون اقدس فمنه الابتداء بالتجلى
الذاتى كما ذكر فى المقدمة واليه الانتهاء بالتجلى الشهودى **فالامر**
اى الشان وهو الايجاد والتصريف والتكميل **كله منه ابتداؤه
وانتهاؤه فاليه يرجع الامر كله كما ابتدأ منه** قوله **فاقتضى الامر
جلاء مرآة العالم** جواب لما ولما وسط بين لما وجوابه علة
المشية وانجر الكلام الى اقتضاء اسمائه تعالى وجود العالم

الفيض الاقدس والمقدس

المحتاج الى الجلاء وجب ايراد فاء السببية في الجواب لان تعليق المشية
المخصوصة تسبب للجلاء وان كان لما لم يقتض ذلك لانها تقتضي
مقارنة الشرط والجزاء فجب فجمع بين السببية والمقارنة فكان
آدم اى حقيقة الانسان كما ذكر عين جلاء تلك المرآة وروح تلك
الصورة بمناسبة احدية الجمع فان الحضرة الالهية جامعة للاسماء
كلها لا واسطة بينها وبين الذات فكذلك الحضرة الانسانية
جامعة لها اذ الوجود تنزل من احدية جمع الذات الى الحضرة الالهية
وفاض في مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى
الى الانسان منصبغا بصبغ جميع المراتب فصار الانسان برزخا
جامعا لاحكام الوجوب والامكان كما كانت الحضرة الالهية
جامعة للذات والاسماء كلها فظهر فيه ما في الحضرة الالهية فكان
العالم بوجوده مرآة مجلوة ولم يبق واسطة بين الحضرة الانسانية
والذات الاحدية واذا كان جلاء مرآة العالم كان روح
صورته وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة
العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالانسان الكبير وكانت
الملائكة كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية
فكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الانسان لان
قوى العالم اجتمعت فيه باسرها فالانسان عالم صغير والعالم
انسان كبير بوجود الانسان فيه لان احدية جمع الوجود التي تاب

بها العالم الحضرة الالهية لم يوجد في جميع اجزائه الا في الانسان
فكان الانسان مختصرا من الحضرة الالهية ولهذا قال ان الله تعالى
خلق آدم على صورته قوله وكل قوة منها محجوبة بنفسها اذ لم يكن
عندها الهيئة الاجتماعية فلا يدرك ما ليس فيها فهي لا ترى شيئا
افضل من ذاتها لمعرفتها بنفسها وما تحتها واحتجابها عما فوقها
قوله وان فيها فيما يزعم الاهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة
عند الله بكسر ان اى وان في هذه النشأة على حسب زعمها
اى زعم النشأة الاهلية لما ذكرنا بالحقيقة او بفتحها عطفا على افضل
اى لا ترى ان في هذه النشأة على زعمها الاهلية وفي بعض النسخ
وان فيها ما يزعم الاهلية اى شيئا يزعم الاهلية وهو قلبه لا غير
اى نفسه الناطقة وحقيقته لان القوى محجوبة عنها ولفظ ما على الاول
مصدرية وعلى الثاني موصوفة قوله لما عندها تعليل لدعوى
الاهلية المذكورة اى لما عندها من الجمعية الالهية بين ما يرجع من ذلك
الى الجناب الالهي والى جانب حقيقة الحقايق وفي النشأة الحاملة
لهذه الاوصاف الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل
العالم كله اعلاه واسفله اى بين ثلثة اشياء احدها الجناب الالهي
وهو الحضرة الواحدية والثاني حقيقة الحقايق اى الاحدية وهي الذات
التي بتجليها يتحقق الحقايق كلها وهي حقيقة الوجود من حيث هو هو
فهي بحقيقتها تحقق العالم العلوي والسفلي ولهذا وسطها بين

العالم الروحاني وبين العالم الجسماني والثالث الطبيعة الكلية الحاصرة
للقوابل كلها فهذه الجمعية احدية جمعية الحقايق في معاني الاسماء
وعوالم الروحانيات وفي صور الاسما وعوالم الجسمانيات فلا يخرج من
احدية الجمعية الانسانية شي وفي الكلام تقديم وتاخير تقديره و
الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله اعلاه واسفله
في هذه النشاة الحاملة لهذه الاوصاف الكلي بدل من الطبيعة
او عطف بيان لها والمراد الطبيعة الكلية الجسمانية الحاصرة لطبايع
انواع الاجسام الفلكية والعنصرية **وهذا لا يعرف عقل بطريق
نظر فكري** فان العقل من الجناب الالهي الذي هي الحضرة الواحدية
فلا يدرك الا الحقايق المتعينة الكلية مع لوازمها في عالمها الروحاني
واما الجزئيات الجسمانية التي هي مما تقتضيه طبيعة الكل التي حصرت
قوابل العالم فلا يعرفها وكذلك لا يعرف الجمعية التي تحقق الحقايق
الكلية والجزئية اي الذات التي تحقق بفيضها الاقدس اي التجلي الذاتي
حقايق الروحانيات والجسمانيات وبتجليها الشهودي واسمها النور
يظهر الكل فانها لا يعرفها الا عينها قوله وفي النشاة الحاملة لهذه
الاوصاف من القوى الروحانية ولوازمها من الحيوة والعلم والقدرة و
والارادة وامثالها يشعر بان الاوصاف المحمولة من النشاة المعنوية
الروحانية المعبر عن عالمها بالجناب الالهي قوله **بل هذا الفن من الادراك
لا يكون الا عن كشف الهي يعرف منه ما اصل صور العالم القابلة للارواح**

اساره

اشارة الى ان صور العالم اتم حقايق واعيان واصل الحقايق
هو الذات الاحدية فحقيقة الحقايق كما تحقق الحقايق الروحانية في العالم
العلوي الذي سماه الجناب الالهي لتحقق اسماء الالوهية فيه فهي
تحقق الحقايق الجسمانية في العالم السفلي بتجلي واحد ذاتي فالاصل
الجمع اي الجناب الالهي وما تقتضيه الطبيعة الكلية الحاصرة للقوابل
واحد وهو الذات الاحدية السارية في الكل ولهذا قال عليه السلم
لو دلي احدكم دلوه لهبط على الله وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله وكيف يدرك العقل هذا المعنى فانه لا يدركه الا هو نفسه ولا كشف
الا على ما ياخذه من نفسه **فسمي هذا المذكور انسانا وخليفة
فاما انسانيته فلعموم نشاته وحصره الحقايق كلها** اي ان نشاته
تحوي الحقايق كلها وجميع مراتب الوجود العلوية والسفلية باحدية
الجمع التي ناسب بها حقيقة الحقايق وهي الجمعية المذكورة اذ لا شي في
النشاتين الا وهو موجود فيه اي لا مرتبة في الوجود الا وشي منها
فيه فناسب وجود الكل وانس به فسمي انسانا لانه عالم صغير والعالم
يسمى انسانا كبيرا او باعتبار اخر **وهو انه للحق بمنزلة انسان العين
من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر** لان الله تعالى نظر
به الى الخلق فرحمهم **فلهذا سمي انسانا** ايضا والمعنى انه المقصود
من خلق العالم لانه الحامل للسر الالهي وامانته اي معرفته والمقصود
من الكل معرفته كما قال فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق فلولا

محبة المعرفة لم يخلق الخلق ولا يعرفه من العالم الا الانسان فلولا
الانسان العارف بالله لم يخلق العالم فالعالم تابع لوجوده
فانه به نظر الحق الى الخلق فرحمهم اي فهو الذي نظر به الى الخلق
الموقوف هو عليهم فرحمهم بالايجاد فهو الانسان الحادث بجسده
الازلي بروحه والنشء الدائم الابدي بحقيقته الجامعة الجسمانية
وروحانية لانه اذا انتقل من هذا العالم الى الاخرة يعمر الاخرة
في النشأة الثانية والكلمة الفاصلة اي المميزة للحقايق الجامعة
لعموم نشأته كما ذكر فتم العالم بوجوده لمظهريته لاسمائه تعالى كلها فهو
فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم وهو محل النقش والعلامة التي
يختم بها الملك على خزائنه معلوم من المقدمة الثالثة وسماه
خليفة لاجل هذا اي لان نقش اسمه الاعظم وهو الجامع الاسماء
كلها منقوش في قلبه الذي هو فص الخاتم فيحفظ به خزانة العالم
بجميع ما فيه على النظام المعلوم والنسق المضبوط لانه الحافظ
خلقه كما يحفظ الختم الخزاين فما دام ختم الملك عليها لا يجسر
احد على فتحها الا باذنه لان الختم صورة الجمعية الالهية والعلامة
التي هي نقش الفص هو الاسم الاعظم فلا يجسر احد من خصوصيات
طبايع العالم التي هي الاسماء الفاصلة على فتحها الا باذن خاص
من الله على مقتضى حكمته فاستخلفه في حفظ العالم لانه مظهر الحق
الاعظم والله باطنه فيحفظ باذنه وما جعل في يده من المفاتيح

الاسمائيه صورة العالم فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الانسان
الكامل لان الخليفة ظاهر بصورة مستخلفه في حفظ خزانته والله
يحفظ صور خلقه في العالم بصورته فانها طلسم الحفظ من حيث مظهريته
لاسمائه ووسطه تدبيره بظهور تاثيرات اسمائه فيها الا تراه اذا زال
وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما
كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الامر الى الاخرة فكان
ختما على خزانة الاخرة ختما ابديا اي زال لان النشأة العنصرية
الدنيوية لا يحتمل دوام الحفظ فلم يبق فيها ما اختزن من العلوم والمعارف
الكلية والجزئية والاخلاق الالهية وفارقتها نشأته الروحانية اي فطرته
الاولى بخراب دنياه اي نشأته الصورية والتحق الجزء الروحاني بالروحانيات
في الحضرات اي البرازخ العلوية وما فوقها والجسماني كل جزء بكله
من الجسمانيات وانتقل العمارة الى الاخرة اي العوالم الروحانية او النشأة
الثانية في القيمة قوله فظهر جميع ما في الصور الالهية من الاسماء في هذه النشأة
الانسانية فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود وبه قامت
الحجة لله تعالى على الملائكة فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك وانظر
من اين اتي على من اتي عليه اي حج من حج وبكت من بكت ظاهره
واصل اتى عليه اهلكه ويستعمل في كل مكروه قوله فان الملائكة
لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة ولا وقفت مع ما
يقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فانه ما يعرف احد من الحق

الا ما تعطيه ذاته وليس للملائكة جمعية ادم ولا وقفت مع الاسماء الالهية
التي تخصها وسبحت الحق بها وقدسته وما علمت ان لله اسماء
ما وصل علمها اليها فما سبحته به ولا قدسته فغلب عليها ما ذكرناه
وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة اتجعل فيها من يفسد فيها
وليس الا النزاع وهو عين ما وقع منهم فما قالوه في حق ادم هو عين
ما هم فيه مع الحق فلولا ان نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حق ادم
ما قالوه وهم لا يشعرون فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا
لعصموا ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه
من التقديس والتسبيح وعند ادم من الاسماء الالهية ما لم تكن الملائكة
عليها فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس ادم و
تسبيحه اى لم تطلع على ما تقتضيه نشأة ادم من الجمعية الالهية وظهوره
بصورة الحق وعزته بكونه مطلوبا بجميع الاسماء ولا على ما تقتضيه الحضرة
الالهية من ان يعبد بعبادة ذاتية اى يطلب عابدا يعبده ذاته بجميع اسمائه
فهو من حيث انه مطلوب جميع الاسماء اعز الموجودات ومن حيث انه
عابد ربه بجميع الاسماء اذل الاشياء اذ لا يعبد الله العبادة الذاتية
التامة بجميع الاسماء الا الانسان الكامل ولهذا عبدوا الحجارة والجمادات
فانه لا يعبد احد معبودا الا اذا عرفه ولا يعرف الا ما تقتضيه ذاته
بان يكون فيه فيدركه بالذوق وليس للملائكة جمعية ادم فلا تطلع على
الاسماء التي تخص جمعية ادم وسبحت الحق وقدسته جمعية ادم بها

ولم يعرف ان لله اسماء لم يصل علمها اليها فما سبحته بها ولا قدسته
فغلب عليها مقتضى نشأتها فقوله ولا وقفت مع الاسماء الالهية التي
تخصها وسبحت الحق بها وقدسته معناه بالعكس الى قوله لم يقف
مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة على ما ذكرته من رجوع الضمير في تخصها
وسبحته وقدسته الى جمعية ادم ظاهر ووجه اخر وهو ان يكون الوقوف
بمعنى الثبات لا بمعنى الاطلاع والضماير الثلثة ترجع الى الملائكة اى
لم تثبت الملائكة مع الاسماء التي تخصها ولم يقف بحكمها حتى شرعت
في تجريح ادم وقدحت فيه اذ ما عرفت ما في ادم من الاسماء التي لم يعرفها
فحكم عليها حالها التي هي النقص حتى نسبوا النقص الذي هو مقتضى نشأتها
الى ادم فقالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء لانها ادركت
بنقصها نقص ادم وما تحت حيطتها ومرتبتها من خواص القوة الشهوانية
والغضبية واحتجب عما فوق نشأتها من الاسماء التي ليست لها فاظهر
النزاع الذي هو حالها ومقتضى نشأتها لان ادراك النقص والاحتجاب
عن الكمال عين الانكار والنزاع فكان ما قالوا في حق ادم عين ما هم
فيه مع الله تعالى فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده ونتعلم الادب
مع الله تعالى فلا ندعي ما انا محقق به وحاو عليه بالتقييد اى
ما ان كل واحد منا محقق به وحاو عليه والمحقق لا يلتفت لفظ العبارة
فلا حرج في ان يختلف الضماير بالجمع والتوحيد والمراد ان الحق تعالى
قص لنا القصة لنتعلم الادب معه فلا نعترض عليه ولا ندعي فيما تحقق

عندنا ولا شك فيه انه علمنا وحالنا على التعين والتقييد لانه علم الله
فكيف ان نطلق بالدعوى فنعم بها ما ليس لنا بحال ولا انا منه على علم
اى فكيف ندعى ما ليس بعلمنا وحالنا او لا ندعى انه هو الحق على التعين
والتقييد ليس وراءه علم **فيفتضح فهذا التعريف الالهى مما ادب**
الحق به عباده الادباء الامناء الخلفاء اى تعريف حال الملائكة
فى ادعاء مطلق التسبيح والتقديس فانه تاديب لعباده من الاناسى
ثم نرجع الى الحكمة اى الحكمة الالهية المذكورة فان قصة الملائكة اعتراض
وقع فى اثنائها على سبيل الاستطراد ليعلم ان ما قالوا النقصان
نشاتهم بالنسبة الى نشاة ادم ولم يعلموا ان تجرحهم اتم كمال له
فان العبادة الذاتية انما يحقق تجلى جميع الاسماء فيه وتجلى اسم التواب
والعفو والغفور والعدل والمنتقم لا يمكن الا اذا اقتضى المشية الالهية
جريان الذنب على العبد ولذلك قال عليه السلام حكاية عن ربه انين
المذنبين احب الى من زجل المسبحين واعتبر بخطيئة ادم وداود عليهما السلام
فان بعض كمالات العبد وقبول تجلى بعض الاسماء الالهية موقوف
على المشاره بالذنب والاعتذار والتوبة ولهذا قال عليه السلام لو لم
تذنبوا لخشيت عليكم ما هو اشد من الذنب العجب العجب العجب
الا ترى ان عصمتهم حملتهم على قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
ومن ثم قال عليه السلام لولا انكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم
يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم ففضل بنى ادم المعصية الى الطاعة عباده

توجب تجلى الحق باسماء كثيرة وذلك مما لم تقف الملائكة عليه لنقصان
نشاتهم واذا رجع الى الحكمة مهد قاعدة يبتنى عليها ارتباط الحق بالخلق
وتبين منها الحكمة فى ايجاد العالم ومن ظهور معنى الالهية فقال
فنقول اعلم ان الامور الكلية وان لم يكن لها وجود فى عينها فهى معقولة
معلومة بلا شك فى الذهن فهى باطنة لا تزال عن الوجود العينى
يعنى ان الامور الكلية اى المطلقة كالحيوة والعلم مثلا لها وجود غيبى
فى العقل ووجود عينى فى الخارج فان الوجود الخارجى عين المطلق العقلى
متقيدا بقيد الجزئية لكن الكلية المطلقة لا تزال معقولة مندرجة تحت
اسم الباطن ولا توجد من حيث هى كلية فى الخارج بل من حيث هى متقيدة
وهى من تلك الحيثية يندرج تحت اسم الظاهر وفى بعض النسخ لا تزول
فمعناه ومعنى لا تزال بضم التاء مبنيا للمفعول من ازال واحد و
الغيبى بالغين المعجمة والباء بمعنى المعقول وعند بعض الشارحين عن
الوجود العينى بالعين الغير المعجمة والنون اى لا يزول من حيث هى طبائع
مطلقة لا متقيدة بتقييد الكلية عن الوجود العينى فان الكلى الطبيعى موجود
فى الخارج وهى لا تزال بفتح التاء على انه من الافعال الناقصة اى فهى
باطنة عن الوجود العينى الشخصى لا يزال كذلك بحذف الخبر لدلالة باطنة
عليه او باطنة بالنصب على تقديم الخبر اى فهى لا تزال باطنة عن الوجود العينى
والاول اظهر واوفق لما بعده من قوله ولم تزل عن كونها معقولة
فى نفسها **ولها الحكم والاثر فى كل ما له وجود عينى** اى للامور الكلية

الحكم والاثر فى كل عالم وجود عينى كتاثير العلم والحيوة فى الموصوف بهما
فيحكم عليه بانه حى عالم ولا يحكم عليه الا اذا كان فيه عين الحيوة والعلم
وهذا معنى قوله بل هو عينها لا غيرها يعنى ان الامر الكلى كالعلم والحيوة
عين الوصفين الموجودين فى ذلك الموصوف لا غيرهما والمراد بقوله
اعنى اعيان الموجودات العينية اعيان الاوصاف لا اعيان الموصوفات
فان للموصوف الذى معنى كليا وهو الانسان المطلق فانه عين هذا
الانسان مع قيد الجزئية فهذه نسبة الحيوة والعلم المطلق الى الحى الغير
المقيدين ولم تزل عن كونها معقولة فى نفسها فهى الظاهرة من حيث
اعيان الموجودات كما هى الباطنة من حيث معقوليتها اى الكليات
وان ظهرت فى الصورة الجزئية فهى باقية على معقوليتها من حيث كليتها
لم تزل عن كونها ظاهرة فاستناد كل موجود عينى لهذه الامور الكلية
التى لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها فى العين وجودا تزول
به عن ان يكون معقولة اى استناد كل موجود متشخص يكون الى هذه
الموجودات الكلية ابدا مع بقائها فى عالم العقل على كليتها لا تزول
عن ذلك الوجود الغيبى ابدا الى العينى موجود به فقوله فاستناد مبتدأ
خبره لهذه الامور واللام بمعنى الى قوله وسواء كان ذلك الموجود
العينى موقتا او غير موقت اى زمانيا او غير زمانى وكل منهما اما جسمانى
او غير جسمانى فالجسمانى الموقت كالجمادات وغير الموقت كالفلك الاعظم
فان الزمان مقدار حركته فلا يكون جسمه زمانيا والروحانى الموقت

كنفوس الحيوانات وغير الموقت كالارواح العلوية المجردة نسبة الموقت و
غير الموقت الى هذا الامر الكلى المعقول نسبة واحدة اى كلاهما فى استنادهما
الى الامر الكلى المعقول سواء غير ان هذا الامر الكلى يرجع اليه حكم من الموجودات
العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم
والحيوة الى الحى فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة
عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول فى الحق تعالى ان له علما
وحيوة فهو الحى العالم ونقول فى الملك ان له علما وحيوة فهو الحى العالم
ونقول فى الانسان ان له علما وحيوة فهو الحى العالم وحقيقة العلم
واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتها الى العالم والحى نسبة واحدة
ونقول فى علم الحق انه قديم وفى علم الانسان انه محدث فانظر
ما احدثته الاضافة من الحكم فى هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا
الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من
قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث فى
حق الحادث قديم فى حق القديم فصار كل واحد محكوما به محكوما عليه
ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة
العين موجودة الحكم كما هى محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العينى
فتقبل الحكم فى الاعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزى
فان ذلك محال عليها فانها بذاتها فى كل موصوف بها كالانسانية
فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص

ولا برحت معقولة اي لكن الموجود العيني يحكم على الكلي الغيبي بمقتضى حقيقته
والكلي ايضا يحكم على الجزئي بحقيقته كما ان العلم والحيوة بالنسبة الى الله تعالى
محكوم عليهما بالقدم الذي هو مقتضى حقيقته تعالى وبالنسبة الى الانسان والملك
محكوم عليهما بالحدوث بمقتضى حقيقتي الانسان والملك وكذلك العلم والحيوة
يحكمان على كل موصوف بهما من اي عالم فلكل واحد من الغيبي والعيني حكم على صاحبه
بمقتضاه مع ان حقيقة العلم حقيقة واحدة لم تتغير ولم تختلف باختلاف الحكم
العارض لها بسبب الاضافة وكذا الحيوة ونسبتهما الى الموصوفين بهما فانها نسبة
واحدة لم تختلف فانظر الى هذا الارتباط بين الموجودات العينية وبين الموجودات
الغيبية مع ان المعقولات الغيبية كليات معدومة العين في الخارج من حيث
كليتها فان كل موجود عيني متشخص جزئي والفاظ الكتاب ظاهرة قوله
م واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت
وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل
لانه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني وهناك فما ثم جامع وقد
وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق ش رجوع الى المقصود
من تمهيد القاعدة وهو ان الارتباط بين الموجود الغيبي الذي لا وجود له
الا في العقل وبين الموجود العيني ثابت كما ذكر وهي نسب عدمية عقلية فبالحري
ان يكون بين الموجودات العينية ثابتا وكيف لا وبينها جامع هو الوجود العيني
وما ثم جامع اذ لا يكون بين الموجود العيني وبين المعدوم في العين جامع
قوله م ولا شك ان المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره الى محدث احدثه

لامكانه

لامكانه لنفسه فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد ان يكون
المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذي
اعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه ش ظاهر وهو بيان الارتباط
بين الواجب والممكن وهو الافتقار قوله م ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به
ولما كان استناده الى من ظهر عنه لذاته اقتضى ان يكون على صورته
فيما ينسب اليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي فان ذلك
لا يصح في الحادث وان كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه
ش معناه ولما اقتضى الواجب لذاته الممكن لذاته كان الممكن واجبا به
معدوما في حد نفسه مستندا اليه في وجوده وعينه لانه الذي اعطى عينه
من ذاته ثم وجوده من اسمه النور فاستناده الى الواجب الذي ظهر عنه
لذاته اقتضى ان يكون على صورته في كل ما ينسب الى ذلك الممكن من اسم وصفة
واي شيء كان لان اصله العدم فاستند الى الواجب في عينه وكل
ما يتبع عينه من صفاته ووجوده وذلك صمديته تعالى او في كل ما ينسب الى
الواجب والمراد بالممكن العالم فللممكن كل ما للواجب الصمد الا الوجوب
الذاتي وانما قيد الوجوب بالذاتي لان الممكن ما لم يجب لم يوجد لكن واجب
لا بنفسه م ثم لتعلم انه لما كان الامر على ما قلناه من ظهوره بصورته
احالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر انه ارانا اياته فيه فاستدللنا
بنا عليه فما وصفناه بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف الا الوجوب الذاتي
الخاص فلما علمناه بنا ومنا نسبنا اليه كل ما نسبناه الينا وبذلك

الممكن واجب بالغير ومعدوم في حد نفسه

وردت الاخبارات الالهية على السنة التراجم الينا فوصف نفسه لنا بنا فاذا
شهدناه شهدنا نفوسنا واذا شهدنا شهد نفسه ولا شك انا كثيرون
بالشخص والنوع وانا وان كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعا ان
ثم فارقا به تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك ما كانت
الكثرة في الواحد فكذلك ايضا وان وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه
فلابد من فارق وليس الا افتقارنا اليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه
لامكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه ش معناه لما ظهر الحادث
بصورته احالنا في معرفته على النظر في الحادث فقال سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فبسبب ما احالنا استدللنا
بنا عليه اي طلبنا الدليل بانفسنا عليه فما وصفناه بوصف الا وجدنا
ذلك الوصف فينا اذ لو لم نعرفنا ولم نتصف به لم يمكننا ان نصفه به
وهو معنى قوله الا كنا نحن ذلك الوصف اي لو لم نكن نحن ذلك الوصف لم
نصفه به الا الوجوب الذاتي فلما علمناه بنا ومنا نسبنا اليه كلما نسبنا
الينا كالعلم والحيوة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام
وغير ذلك والتراجم هم الانبياء عليهم السلم فانهم اخبرونا بهذا المعنى في
قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
وفي الحديث من عرف نفسه فقد عرف ربه وامثالها وهذا معنى قوله
فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدناه بوصف شهدنا نفوسنا بذلك

م فص حكمة نفثية في كلمة شيثية ش انما سميت الحكمة
المنسوبة الى شيث عم نفثية لان الحق تعالى باعتبار تعينه الذاتي
الجامع للتعينات كلها الذي هو علمه بذاته له احدية الجمع المخصوصة
بالانسان الحقيقي المعبر عنه بادم لانه صورته وهو الوالد الاكبر الاول
فلزم ان يكون المولود الاول من مرتبة المفيضية التي يليه وهو الايجاد
المسمى بالنفس الرحماني والنفث انبعاث النفس الواحد وذلك
هو الوجود الخارجي المنبسط على الماهيات القابلة له الظاهرة به وهو
اذا اعتبر من حيث انه واحد من حيث حقيقته كان اسم النور من اسماء
الله تعالى المخبر عنه في التنزيل بقوله الله نور السموات والارض وباعتبار
وقوعه على القوابل والمحال وعروضه للماهيات سمي الظل الممدود
في قوله الم تر الى ربك كيف مد الظل وبهذا الاعتبار سمي العطاء الذاتي
لان هذا الفيض من حيث حقيقته الواحدية اسم الله تعالى ليس بينه
وبين الذات واسطة وباعتبار تنوعه وتعدده في القوابل وتعينه
بها كان عطاء اسمائيا ومعنى لفظ شيث عطاء الله ولما كان
حصول الوجود في الاشياء انما يكون بالايجاد الذي هو انبعاث
النفس الرحماني سميت حكمته حكمة نفثية وهو العلم بالاعطية الحاصلة
بالنفث ومن هذا ظهر انقسام العطايا الى القسمين المذكورين
كما قال الشيخ قدس الله روحه م اعلم ان العطايا والمنح الظاهرة
في الكون على ايدي العباد وعلى غير ايديهم على قسمين منها ما يكون

عطايا ذاتية وعطايا اسمائية وتميز عند اهل الاذواق كما ان منها
ما يكون عن سؤال في معين وعن سؤال في غير معين ومنها ما لا يكون
عن سؤال سواء كانت الاعطية ذاتية او اسمائية فالمعين كما تقول
يا رب اعطني كذا فتعين امرا ما لا يخطر لسواه وغير المعين كما تقول
اعطني ما تعلم فيه مصلحتي ش لان كل ما لم يتخلله وبين الذات واسطة
كان عطاء ذاتيا وكل ما كان بينه وبين الذات واسطة او وسايط
كان اسمائيا والذوق يحكم بالامتياز ويدرك العطاء الاسمائي في ضمن
العطاء الذاتي والعقل يعقل العطاء الدائم في ضمن العطاء الاسمائي
قوله فالمعين بكسر الياء اي السائل المعين كمن يقول او بفتحها اي
السؤال المعين كسؤال من يقول على الاضمار ولما قسمها الى الذاتية
والاسمائية واحال التمييز الى الذوق قسمها باعتبار اخر الى اقسام مدركة
بالحس وفي شبه التقسيم المذكور في امتياز الاقسام به لا باعتبار اخر اي
يتميز القسمان المذكوران بالذوق كما يتميز هذه الاقسام بالعقل
بل بالحس وفي كلامه ظاهر الا قوله م من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف
وكثيف ش اي من غير تفصيل لما اجمله في قوله اعطني ما تعلم مصلحتي فيه
فان ما تعلم مجمل يحتمل اللطيف اي الروحاني كالعلم والحكمة والكثيف
اي الجسماني كالمال والولد ومجموعهما لا يخطر بشأن الاشياء المعينة
بباله وفي بعض النسخ لكل جزء من ذاتي لطيف وكثيف ومن بيانية
والمراد بالذاتي ما يحقق حقيقة المطلوب وذاته فانه اي تعلم فيه مصلحتي

امر عارض لكل عطاء مطلوب م والسائلون صنفان صنف بعثه
على السؤال الاستعجال الطبيعي فان الانسان خلق عجولا والصنف الاخر
بعثه على السؤال لما علم ان ثم امورا عند الله قد سبق العلم بانها لا
تنال الا بعد سؤال فيقول فلعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل
فسؤاله احتياط لما هو الامر عليه من الامكان وهو لا يعلم ما في علم الله
ولا ما يعطيه استعداده في القبول ش اضمر فاعل بعثه الثاني
لدلالة لما علم عليه اي بعثه على السؤال علمه بان ثم امورا عند الله
قد سبق العلم بانها لا تنال الا بعد سؤال وفي الكلام تقديم وتاخير
كان التقدير والصنف الاخر لما علم ان ثم امورا عند الله قد سبق
العلم بانها لا تنال الا بعد سؤال بعثه علمه على السؤال والباقي ظ
م لانه من اغمض المعلوم الوقوف في كل زمان فرد على استعداد
الشخص في ذلك الزمان ش اي قد يقف الانسان على استعداده
لقبول شيء على الاجمال كما يعرف انه مستعد لقبول علم الفقه او الطب
وامثال ذلك واما وقوفه على استعداده لكل جزء زماني كوقوفه
على ان الله يرزقه اليوم كذا وغدا كذا فلا سبيل اليه كما قال تعالى
وما تدري نفس ماذا تكسب غدا اللهم الا ان يطلعه على بعضها قوله
م ولولا ما اعطاه الاستعداد السؤال ما سأل ش اشارة الى ان
كل ما يجري على العبد في كل ساعة فهو باستعداد منه يقتضي ذلك
الشيء له في ذلك الوقت حتى ان السؤال ايضا انما كان باستعداد منه

اقتضى ذلك السؤال في ذلك الوقت والا فلا لمكنه ان يسأل م فغاية
اهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا ان يعلموه في الزمان الذي يكونون
فيه فانهم لحضورهم يعلمون ما اعطاهم الحق في ذلك الزمان وانهم ما
قبلوه الا بالاستعداد وهم صنفان صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم
وصنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه هذا اتم ما يكون في معرفة
الاستعداد في هذا الصنف ش اهل الحضور مع الله هم الذين
يرون كل ما يصل اليهم سواء كان على ايدي العباد او لا على ايديهم
من الله ولا يرون غير الله في التاثير ولا في الوجود الذين لا يعلمون مثل
هذا اي ان استعدادهم في كل وقت اي شيء يقبل فانه لا يسع الا
علم الله المحيط بكل شيء فغاية علمهم في حضورهم ان يعلموا ما اعطاهم
الحق في الزمان الحاضر الذي يكونون فيه وانهم ما قبلوه الا باستعدادهم
الفطري الغيبي وهؤلاء صنفان صنف يعلمون من قبولهم العطاء
انهم كانوا يستعدون له وهم كثير وصنف يعلمون الاستعداد
قبل القبول فيعلمون من استعدادهم انهم اي شيء يقبلون
وهذا اتم في معرفة الاستعداد وهم قليل ولما قسم العطايا الى ما
يكون عن سؤال والى ما يكون عن غير سؤال وقسم الاول الى ما يكون
عن سؤال في امر معين والى ما يكون عن سؤال في غير معين ثم قسم
السائلين بحسب الباعث على السؤال فمنهم وفرغ من بيان التمييز
قال م ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للامكان

واما

وانما يسأل امتثالا لامر الله في قوله تعالى ادعوني استجب لكم فهو العبد
المحض وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سأل فيه من معين او غير معين
وانما همته في امتثال امر سيده فاذا اقتضى الحال السؤال سأل
عبودية واذا اقتضى التفويض والسكوت سكت فقد ابتلى ايوب
وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله به ثم اقتضى لهم الحال في زمان
اخر ان يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم ش اي ومن القسم الاول
الذي عطاؤه عن سؤال صنف ثالث يسأل لا للاستعجال الطبيعي اي
للعجلة التي تقتضي الطبيعة البشرية وداعية الهوى النفسانية ولا للامكان
اي لانه يمكن ان يكون المسؤول موقوفا على السؤال بان الله علقه بسؤاله
كما علق باسبابها فيكون مقدرا عند الله وقد سبق العلم بانه لا ينال — المقدورات صح
الا بسؤال بل يسأل الله امتثالا لامره فان العبد مامور بالسؤال والدعاء
كما قال تعالى ادعوني استجب لكم فغرض هذا العبد من السؤال ليس الا العبادة
لا المسؤول ولا الاجابة فهو عبد محض اذ ليس همته في دعائه متعلقة
بشيء معين يطلبه او غير معين بل بامتثال امر سيده والى اخره
الى قوله م والتعجيل بالمسؤول فيه والابطاء للقدر المعين له عند الله
ش اي التعجيل في الاجابة وانجاح المطلوب والتاخير فيه انما يكون للقدر
المعين اي الاجل المسمى الذي عين وجود ذلك المطلوب عند الله فيه
فالتعجيل مبتدأ والابطاء عطف عليه وخبره للقدر اي التعجيل و
الابطاء ثابت للقدر المعين والوقت المسمى عند الله فان لكل حادث

وقتاً معيناً عند الله يقارنه في اللوح القدر لا يتأخر عنه ولا يتقدم
عليه م فاذا وافق السؤال الوقت اسرع بالاجابة واذا تأخر الوقت
الى وقته المقدر موقته م اما في الدنيا واما في الآخرة تأخر الاجابة
الى المسؤول فيه ش الى ذلك الوقت م لا الاجابة التي لبيك من الله تعالى
فافهم هذا ش والمراد بالاجابة الاجابة بالفعل وهو حصول المسؤول
لا الاجابة بالقول الذي هو لبيك فقد يكون العبد محبوبا الى الله و
يحب سؤاله لبيك ولا يجيبه باعطاء ما سأل لما يرى له من المصلحة
في التأخير كما قدر مع انه يحب سؤاله ودعاءه ويزيد في قربه و
كرامته ويستمع له ويرضاه ولهذا قال فافهم هذا فقد يحب الله
العبد ويحب سؤاله ولا يعطيه المسؤول لحبه وقد يعطيه ولا يحبه
بل استدراجه م واما القسم الثاني وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال
فالذي لا يكون عن سؤال فانما اريد بالسؤال التلفظ به فانه في نفس الامر
لا بد من سؤال اما باللفظ او بالحال او بالاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق
قط الا في اللفظ واما في المعنى فلا بد ان يقيده الحال فالذي يبعثك
على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل او باسم تنزيه والاستعداد من
العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لانه يعلم الباعث وهو الحال
فالاستعداد اخفى سؤال ش القسم الثاني هو الذي لا يكون عن سؤال
ومنه ما يتبين ان الاصناف الثلثة كلها من القسم الاول كما ذكر وقد صرح
بان المراد بالسؤال في الاقسام كلها هو السؤال اللفظي فانه على ثلثة اقسام

لفظي كما مر وحالي واستعدادي ولا بد في العطاء من سؤال الاستعداد
ولا يتخلف عنه العطاء لانه مقتضى الاستعداد في نفس الامر الذي قدر له
حال عينه الثابتة قبل الوجود واما الحال فهو الباعث على الطلب وهو
اتم من الاستعداد فلو لم يكن في الاستعداد الطلب لم يحصل الداعية
ولكن لا يقتضي حصول المطلوب حال الطلب وان اقتضاه في الجملة ثم شبه
تقييد العطاء بالسؤال بتقييد الحمد بالحال فان الحمد لا يكون مطلقا
الا في اللفظ كقولك الحمد لله واما في المعنى فلا بد لك من باعث يبعثك
على الحمد كما تتصور صحتك وسلامة بنيتك فتحمد مطلقا وانت تعلم
انك تحمده على حفظه اياك وخلقته لك بتمام العافية فقد قيد
حمدك الباعث الذي هو تصور معنى صحتك وخلقتك السليمة باسم
البارئ الحافظ وهما اسماء الفاعل وكما تدرك ديمومته تعالى فتحمده فقد
قيد الحال حمدك باسمه الذي لم يزل ولا يزال وهو اسم تنزيه فكذلك العطاء
فقد استشرف نفسك لشيء فيرزقك ربك فذلك الاستشراف
والطلب في النفس من سؤال الحال وقد يصل اليك العطاء من غير شعور
منك ولا استشراف في النفس كمن يصادف كنزا بغتة فذلك من اقتضاء
استعدادك ولذلك قال ولا استعداد من العبد لا يشعر به صاحبه
ويشعر بالحال لانه يعلم الباعث وهو الحال فالاستعداد اخفى سؤال
وهو المشار اليه بقوله تعالى يعلم السر واخفى فان الحال لا يعلمه غير صاحبه
الا الله والاستعداد هو الاخفى الذي لا يعلمه صاحبه ايضا فهو من

غيب الغيوب الذي لا يعلمه الا الله م وانما يمنع هولاء عن السؤال علمهم
بان لله فيهم سابقة قضاء فهم قد هيأوا محلهم لقبول ما يرد منه وقد
غابوا عن نفوسهم واغراضهم ش ظاهر وهم اهل الرضا المريدون لارادة
الله لا يريدون الا ما اراد الله قوله م ومن هولاء من يعلم ان علم الله به
في جميع احواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجوده ش موقوف
على العلم بالاعيان الثابتة وهو ان الروح الاول الذي هو اول ما خلق
الله تعالى المسمى بلسان اهل الحكمة العقل الاول هو اول متعين في ذات
الله واول مرتبة من مراتب الممكنات متعين بسبب تعين احديته تعالى
بعلمه بذاته محيط بحقائق الاشياء وهو نوع متشعب الى ارواح فائتة
الحصر منها ارواح الكمل من نوع الانسان وهي حقائق روحانية
متمايزة كل روح منها منتقش بكل ما يجري عليه من الازل الى الابد
وهو الصنف الاول من صنوف الارواح الانسية وهي المسماة بالاعيان الثابتة
واول تجل من تجليات الحق هو التجلي الذاتي في صورة هذا المعلوم
فعلمه بالاعيان انما هو من جملة علمه بذاته والاعيان وكل ما فيه من جملة
معلوماته ومعلوماته عين ذاته من حيث الحقيقة غير ذاته من حيث
تعيناتها ولكل عين صورة نفسانية مثالية تنفصل ما فيها من
الحقائق العلمية التي هي احوالها في هذه الصورة الى جزئيات متعددة
بمقادير زمانية يقارن كل منها وقتا معينا من اوقات وجوده
قبل وجوده والله من ورائهم محيط فسر القدر هذه الامور المتعددة

لآجالها

لآجالها وحضور الحق تعالى لها في ذاته علمه بها على ما هي عليها وهذا معنى
قوله م ومن هولاء اي من الذين يعلمون ان لله فيهم سابقة قضاء من
يعلم ان علم الله به في جميع احواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه
قبل وجوده ويعلم ان الحق لا يعطيه الا ما اعطاه عينه من العلم به ش
وكيف لا وتلك العين هو الكتاب الذي فيه اعماله واحواله وارزاقه لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والروح الكلي المنقسم الى الارواح كلها
هو ام الكتاب الذي عنده تعالى وهو يحكم على كل احد بما في عينه من النقش
وهو الاستعداد الفطري الاولي للعبد ولا يعلم الحق من هذا العبد الا ما في
عينه م وهو ما كان عليه في حال ثبوته فيعلم ش هذا العبد م علم الله
به من اين حصل ش اي يعلم ان من علمه حصل قوله م وما ثم صنف من
اهل الله اعلى واكشف من هذا الصنف فهم الواقفون على سر القدر
ش ظاهر ثم قسم هذا الصنف بقوله م وهم على قسمين منهم من يعلم ذلك مجملا
ش وهو العالم بالبرهان او الايمان م ومنهم من يعلمه مفصلا والذي يعلمه
مفصلا اعلى واتم من الذي يعلمه مجملا ش وهو العلم بالكشف والعيان
م فانه يعلم ما في علم الله فيه اما باعلام الله تعالى اياه بما اعطاه عينه
من العلم به ش بالالقاء السبوحي ما في عينه وهو محجوب عن عينه م
واما بان يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى
وهو اعلى ش فان معدن علمه هو بعينه معدن علم الله تعالى فعين علمه
بذاته علم الحق به في هذا العبد القدر المقدور في حقه وهو معنى قوله

م فانه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لانه اخذ من معدن واحد ش
ثم بين الفرق بين علم هذا العبد وبين علم الحق به بعد ما بين اتحادهما
بحقيقة واخذهما من معدن واحد فقال م الا انه من جهة العبد عناية
من الله سبقت له قبل ان يوجد عينه ش من جملة احوال عينه يعرفها
صاحب هذا الكشف م ولم يعلمها قبل وجوده بل علم ش اذا اطلعه
الله تعالى على ذلك اي على احوال عينه م بعد وجوده لا قبله كما علم
منه قبل وجوده فانه ليس في وسع المخلوق اذا اطلعه الله تعالى على
احوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها ان يطلع في هذه
الحال على اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة في حال عدمها لانها
نسب ذاتية لا صورة لها ش اي نسبة الذات الاحدية الى كل عين
نسب ذاتية وهي حضور الذات لها ولما فيها من الاحوال والنقوش
وهو حضور لها ذاتها قبل ان توجد هذه الاعيان في الخارج فلا صورة
لها في الخارج م فبهذا القدر يقول ان العناية الالهية سبقت لهذا العبد
بهذه المساواة في افادة العلم ش وهو ان علمه تعالى وعلم العبد واحد
من معدن واحد الا ان علم العبد لم يكن الا بعد وجوده وحصول
صورته وعلمه تعالى قبل وجوده وبعده وعلمه عناية من الله سبقت
وعلم الله ليس بعناية من غيره سابقة فظهر الفرق م ومن هنا يقول
الله حتى نعلم وهي كلمة محققة المعنى ما هي كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب
ش اي ليست كلمة يتوهمه المتكلم الذي ليس له هذا المشرب فانه ينزه علمه تعالى

من

من تهمة الحدوث ويجعله صفة زائدة على ذاته قديمة يتعلق بالمعلوم
تعلقا حادثا فيجعل الحدوث صفة التعلق لا صفة العلم وهو معنى
قوله م وغاية المنزه ان يجعل ذلك الحدوث في العلم للتعلق وهو
اعلى وجه يكون للمتكلم بعقله في هذه المسئلة لولا انه اثبت العلم
زائدا على الذات فجعل له التعلق لا الذات ش اي لولا اثباته العلم
زائدا على الذات لجعل التعلق للعلم لا الذات لكان اعلى وجه
يكون له ولكان محققا م وبهذا انفصل عن المحقق ش اي لكنه انفصل
عن المحقق بهذا الاثبات فان المحقق م من اهل الله صاحب الكشف و
الوجود ش يرى العلم عين الذات ولا يقول بالتعلق بل يقول معنى
حتى نعلم حتى يظهر علمنا فان العلم الظاهر في الاعيان بعد الوجود
هو عين علمه على ما علمت ان علمه بالاعيان هو الثابت حال عدمها
فيها م ثم رجع الى الاعطيات ش لما قسم العطايا بحث السؤال
انجر الكلام الى بحث الاستعداد والاعيان فبحث عن ذلك بقدر ما
احتاج اليه ههنا ثم رجع الى المقصود من بيان القسمين الاولين واستانف
القسمة لطول الكلام بقوله م فنقول ان الاعطيات اما ذاتية او اسمائية
فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا يكون ابدا الا عن تجلي الهي
ش اي ذاتي مطلق لاسم الذات وحده بلا صفة فانها لا تجلي وحده
لشيء بل الذات باعتبار الرحمانية لان الله اسم الذات المطلقة وتجلي
الذات من حيث هي لا يكون الا للذات اما للعبد فلا يكون الا بصورة

استعداده من تجلى له لا غير كما قال م والتجلي من الذات لا يكون ابدا
الا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون فاذن المتجلى له ما رأى
سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه
انه ما رأى صورته الا فيه ش ومثله بالمرآة في قوله م كالمرآة في الشاهد
ش فانه م اذا رأيت الصور ش او صورتك م فيها لا تراها ش
اي جرم المرآة حيث ترى الصورة م مع علمك انك ما رأيت الصور
او صورتك الا فيها ش ثم ذكر ان مشاهدة الصورة في المرآة مثال
نصبه الله تعالى للتجلية الذاتية ليعلم المتحقق انه ما رأى ذاته تعالى بل رأى
عينه فيه فقال م فابرز الله تعالى ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي
ليعلم المتجلى له انه ما رآه وما ثم مثال اقرب ولا اشبه بالرؤية
والتجلي من هذا واجهد نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة ان ترى
جرم المرآة لا تراه ابدا البتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا في صور
المرائي ذهب الى ان الصور المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة
هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبنا اليه ش يعني
ان المرئي في مرآة الحق هو صورة الرائي لا صورة الحق وان تجلى
ذات الحق له بصورته لا بصورتها وليست الصورة المرئية في ذاته
تعالى حجابا بين الرائي وبينه سبحانه بل هي الذات الاحدية المتجلية له
بصورته لا كما زعم من ذهب في المرآة الى ان الصورة حجاب بينها
وبين الرائي فانه وهم قال م وقد بينا هذا في الفتوحات المكية

ش قوله م واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق
المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرج
ش اشارة الى ان هذا المعنى لا يدرك الا بالذوق والكشف والحال
لا بمجرد العلم وهي الغاية في الكشف ليس فوقها اعلى منها م فما هو ثم
اصلا وما بعده الا العدم المحض ش اي فما اعلى من هذا الدرج
موجود اصلا فالضمير يرجع الى اعلى م فهو مرآتك في رؤيتك نفسك
وانت مرآته في رؤيته اسمائه ش اي اذا انخلعت عن صفاتك وجردت ذاتك
عن كل ما امكن تجرده عنه شاهدت عينك في مرآة الحق وذلك بتجليه
بصورة عينك وهو يرى ذاته فيك متصفة بصفاتها كالسمع والبصر
وغير ذلك والذات مع الصفات اسماؤه كما ذكر في المقدمة فانت
مرآته في رؤية اسمائه م وظهور احكامها ش فان الصفة مصدر
الفعل ولا يصدر الفعل من الذات الا باعتبارها فالاسماء مصادر
الاحكام كالسمع والبصر وما يتعلق بهما من احكام المسموعات والمبصرات
فانها احكام السميع والبصير ظهرت فيك من حيث انك مظهر
هذين الاسمين م وليست ش الاسماء م سوى عينه ش كما علمت م فاختلط
الامر وانبهم ش وهو ان المرئي عين الحق في صورة العبد فيكون العبد
مرآة الحق او عين العبد في صورة الحق فيكون الحق مرآة العبد
م فمنا من جهل في علمه فقال العجز عن درك الادراك ادراك ش
اي غاية الادراك هو الاعتراف بالعجز عن ادراك الامر كما هو وهو التحير

المطلوب في قوله رب زدني تحيرا م ومنا من علم ولم يقل مثل هذا ش
اي علم ان الحق من حيث ذاته مرآة لعين العبد اي لذاته والعبد
مرآة للحق باعتبار اسمائه ولم يقل بالعجز م وهو اعلى القول ش اي
من القول بالعجز لانه علم حقيقة الامر على ما هو عليه فلم يعطه العلم العجز
كالاول م بل اعطاه العلم السكوت ش لتمكنه م وهذا هو اعلى
عالم بالله وليس هذا العلم ش بالاصالة م الا لخاتم الرسل وخاتم الانبياء
وما يراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة الرسول الخاتم ولا يراه
احد من الاولياء الا من مشكوة الولي الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى
راوه الا ش اي الرسل كلهم ياخذونه من خاتم الرسل وخاتم الرسل
ياخذه من باطنه من حيث انه خاتم الاولياء لكن لا بظهوره لان صنف
رسالته يمنعه فاذا ظهر باطنه في صورة خاتم الاولياء يظهره والحاصل
ان الرسل والاولياء كلهم يرونه م من مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالة
والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالته تنقطعان ش وانما قيد
النبوة بالتشريع احترازا عن نبوة التحقيق فان النبي له جهتان
تبليغ الاحكام المتعلقة بحوادث الاكوان والاخبار عن الحق تعالى و
اسمائه وصفاته واحوال الملكوت والجبروت وعجائب عالم الغيب
فهو باعتبار التبليغ رسول وشارع ونبوته تشريعية وباعتبار الانباء
عن الغيب وتعريف الحق بذاته واسمائه وصفاته ولي ونبوته
تحقيقية فرسالة التشريع ونبوته تنقطعان لانهما كمال بالنسبة

الى الخلق واما القسم الاخر فمن مقام ولايته التي هي كمال له بالنسبة الى
الحق بل كمال حقاني ابدي كما قال م والولاية لا تنقطع ابدا ش فهو باعتبار
ولايته اشرف منه باعتبار رسالته ونبوته التشريعية فخاتم الرسالة
من حيث الحقيقة هو خاتم الولاية ومن حيث كونه خاتما للولاية معدن
هذا العلم وعلوم جميع الانبياء والاولياء وهو مقام المحمود الذي بعث
فيه فاعلم ذلك حتى لا تتوهم انه محتاج في علمه الى غيره وهو معنى قوله
م فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة
خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء ش قوله م وان كان خاتم
الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا
يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من وجه يكون انزل كما
انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما ذهبنا اليه في فضل
عمر في اسارى بدر بالحكم فيهم وفي تابير النخل فما يلزم الكامل ان يكون
له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم في
رتبة العلم بالله هنالك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق
لخواطرهم بها فتحقق ما ذكرناه ش اشارة الى ان خاتم الاولياء
قد يكون تابعا في حكم الشرع كما يكون المهدي الذي يجيء في اخر الزمان
فانه يكون في الاحكام الشرعية تابعا لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم
وفي المعارف والعلوم الحقيقية يكون جميع الانبياء والاولياء تابعين
له كلهم ولا يناقض ما ذكرناه لان باطنه باطن محمد عليهما السلام

والهذا قيل انه جنة من حسنات سيد المرسلين واخبر عليه السلم بقوله ان
اسمه اسمي وكنيته كنيتي فله المقام المحمود ولا يقدح كونه تابعا فانه
معدن علوم الجميع من الانبياء والاولياء فانه يكون تابعا في علم التشريع
والاحكام انزل كما يكون من علم التحقيق والمعرفة بالله تعالى الا ترى
الى ما ظهر من شرع عنام فضل عمر في اسارى بدر حيث اشار الى قتلهم
حين نزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض
يريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وقال عليه السلم لو نزل العذاب
لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ وبكى عليه السلم حين نبأه جبرئيل عم
على الخطاء ونزل الوحي بانه يقتل من اصحابه بعدد الاسارى الذين
اطلقوهم واخذوا منهم الفداء ومن حديث تابير النخل حيث منع عم
منه ثم تبين الخطاء فقال اعلموا فانتم اعلم بامور دنياكم وقال
الخضر لموسى عم انا على علم علمنيه الله لا تعلمه انت وانت على علم
علمكه الله لا اعلمه انا اي لا ينبغي لكل واحد منا الظهور بما يباين مقام
ومرتبته ولهذا قال فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شيء
وفي كل مرتبة والباقي ظاهر واما حديث الرؤيا فقوله م ولما مثل
النبي صلعم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة
فكان صلعم تلك اللبنة غير انه صلعم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة
واما خاتم الانبياء فلابد له من هذه الرؤيا فيرى ما مثله به رسول الله صلعم الاولياء

ويرى في الحائط موضع لبنتين واللبن من ذهب وفضة فيرى اللبنتين
التي تنقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلابد
ان يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء
تينك اللبنتين فيكمل الحائط والسبب الموجب لكونه يراها لبنتين انه تابع
لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة وهو ظاهر
وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة
متبع فيه لانه يرى الامر على ما هو عليه فلابد ان يراه هكذا وهو موضع
اللبنة الذهبية في الباطن فانه آخذ من المعدن الذي ياخذ منه الملك
الذي يوحي به الى الرسول فان فهمت ما اشرت به فقد حصل لك
العلم النافع فكل نبي من لدن ادم الى اخر نبي ما منهم احد ياخذ
الا من مشكاة خاتم النبيين وان تاخر وجود طينته فانه بحقيقته
موجود وهو قوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين وغيره من الانبياء
ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا و
ادم بين الماء والطين ش فانما يكون على ما ذكره لان الرؤيا من عالم المثال
وهو تمثل كل حقيقة بصورة مناسبة فيتمثل حال النبي عليه السلم في نبوته
في صورة اللبنة التي يكمل بها بنيان النبوة فكان خاتم الاولياء
ولما لم يظهر بصورة الولاية لم يتمثل له موضع باعتبار الولاية
فلابد من خاتم الولاية باعتبار ظهوره وختمه للولاية ان يرى مقامه
في صورة اللبنة الذهبية ومن حيث انه متشرع بشريعة خاتم الرسل

يرى مقامه في صورة اللبنة الفضية باعتبار ظاهره فانه يظهر تابعا
للشريعة المحمدية على انه آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة
متبع فيه لكن التمثل بالمثال انما يكون باعتبار الصورة وولايته
هي المسماة بالولاية الشمسية وولاية ساير الاولياء تسمى بالولاية القمرية
لانها ماخوذة من ولايته مستفادة منها كنور القمر من الشمس ولهذا
قال م وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيله شرايط
الولاية من الاخلاق الالهية في الاتصاف بها ش لانها ليست ذاتية له
كالخاتم واذا لم يكن ذاتية فلا بد من كسبها وقوله م من كون الله
يسمى الولي الحميد ش لا بيان في اخذه تلك الصفات من الخاتم للولاية
لان الله تعالى انما تسمى بالولي الحميد في عين هذا الخاتم وولايته
انما يكون لوجود الحق فيه بذاته وصفاته واسمائه من حيث هو غيره
م فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الانبياء
والرسل معه ش استعمل مع بمعنى الى م فانه الولي ش باعتبار
الباطن م الرسول ش باعتبار تبليغ الاحكام والشرايع م
النبي ش باعتبار الانباء من الغيوب والتعريفات الالهية م
وخاتم الانبياء الولي ش باعتبار الباطن فباطنه باطن خاتم الرسل
فانه لو لم يكن في الولاية لم يكن خاتم الرسالة م الوارث من خاتم
الرسالة شرايعه واحكامه ش الآخذ عن الاصل م بلا واسطة
كما ورد في حق النبي فاوحى الى عبده ما اوحى ش اي بلا واسطة

المشاهد

م المشاهد للمراتب ش فانه يفوق الكل ويعطيهم ويفوض عليهم
بوسايط وغير وسايط قوله م وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل
محمد صلعم مقدم الجماعة ش لانه عليه السلام ما دام ظاهرا بالشريعة في مقام
الرسالة لم تظهر ولايته بالاحدية الذاتية الجامعة للاسماء كلها اليوم في
اسمه الباطن حقه فبقيت هذه الحسنة عن ولايته باطنة حتى يظهر ومظهر
الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية فتحقق من هذا
ان محمدا صلعم مقدم لجماعة الانبياء والاولياء حقيقة م وسيد
ولد آدم في فتح باب الشفاعة فعين حالا خاصا ما عمم ش اي قيد سيادته
بفتح باب الشفاعة لان الله تعالى ما اعطى هذه الخاصية احدا دونه م
وفي هذا الحال ش اي بهذه الخاصية م تقدم الاسماء الالهية ش التي
يشاركه فيها ساير الانبياء والاولياء ثم علل تقدمه على الكل بهذه الخاصية
بقوله م فان الرحمن ما شفع عند المنتقم في اهل البلاء الا بعد شفاعة
الشافعين ش لانه عليه السلام رحمة للعالمين ولو كانت رحمته رحيمية فقط
لكانت مختصة بالمومنين كما وصفه بقوله بالمومنين رؤوف رحيم ولما شملت
الكل كما قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين كان مظهر اسم الرحمن واسم الرحمن
شامل لجميع الاسماء لا فرق بينه وبين اسم الله كما قال تعالى قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن ايا ما تدعو فله الاسماء الحسنى الا في ان الله قد يطلق على
الذات الاحدية بلا اعتبار الاسماء كقوله الله احد وهو لا ينافي كونه مع
جميع الاسماء واذا كان شاملا لا يتصف به الا بعد الاتصاف بجميعها

فلا يشفع عند المنتقم الا بعد شفاعة الاسماء الاخر فان المنتقم القهار اذا كان
انتقامه يسكن بالرؤف الرحيم لا يحتاج الى شفاعة الرحمن اما اذا كان
قهرا بليغا تاما لا يقبل صاحبه شفاعة سائر الاسماء يشفع الرحمن الذي
يسع رحمته جميع الاسماء حتى القهار والمنتقم فانه لو لم يكن الرحمة الرحمانية
بالايجاد لم يوجد القهر والغضب والانتقام فظهر سلطنة الرحمن على الكل
فينجو بشفاعته اخرا اهل الجحود والبلاء من الذل والعذاب كما نجى الجميع
اولا بجوده واحسانه من ظلمة العدم ولهذا قال ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي فافهم وشاهد سيادته للكل في هذا المقام
الخاص الذي فاز به صلعم قوله م واما المنح الاسمائية فاعلم ان
منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم ش اشارة الى ان المنح الاسمائية
كلها بعد الوجود فانها من الاعطية الذاتية كما مر ولهذا قال م وهي كلها
من الاسماء فانها رحمة على الخلق ش وكانت بعد الخلق قوله م فاما رحمة
خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيمة ويعطي
ذلك الاسم الرحمن فهو عطاء رحماني واما رحمة ممتزجة كشرب الدواء الكريه
الذي يعقب شربه الراحة وهو عطاء الهي فان العطاء الالهي لا يتمكن
اطلاق عطائه منه من غير ان يكون على يد سادن من سدنة الاسماء
فتارة يعطي الله العبد على يدي الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذي
لا يلايم الطبع في الوقت او لا ينيل الغرض وما اشبه ذلك وتارة
يعطي الله على يدي الواسع فيعم او على يدي الحكيم فينظر في الاصلح في

الوقت او على يدي الواهب فيعطي لينعم لا يكون مع الواهب تكليف
المعطى له بعوض على ذلك من شكر او عمل ش اشارة الى ان الرحمة
الرحمانية لا يشوبها شوب من غيرها من كراهة او بشاعة او شيء غير لذيذ
فان خاصية الرحمن النفع الخالص واللذة الخالصة فان شابها شيء
من الكراهة فهو عطاء الهي لان من الاسماء الالهية الحكيم والحكمة تقتضي تحمل كراهة
قليلة عاجلة يعقبها راحة كثيرة كشرب الدواء يعقب شربه الراحة
والصحة كما مثل به وانما سماه الهيا لانه ممتزج من مقتضيات اسماء
عديدة ولا يمكن اطلاق عطاء الهي الا على يد سادن من سدنة الاسماء
لان الاله هو المعبود والمعبود معبود بالنسبة الى العابد وما يطلبه العابد
هو الذي يسد حاجته فقره الى المعبود كما ان المريض يعبد اسم الشافي
ويدعوه وقد يكون عطاء من اسم واحد وقد يكون من اسماء كثيرة
فيمتزج مقتضياتها قوله م او على يدي الجبار فينظر في الموطن وما يستحقه
ش معناه ان الجبار هو الذي يجبر الكسر ويزيل الآفة والنقص فينظر
في جهة استحقاقه وفاقته فينجح حاجته ويجبر كسره ويصلح آفته
ونقصه ولهذا قال لا يزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار
فيها قدمه فيقول قطني قطني فان جهنم يطلب ما يصلح آفتها ويدفع
فقرها ويسد فاقتها ووضع القدم فيها عبارة عن وصول اثر
جبره اليها فيصلح حالها قوله م او على يدي الغفار فينظر المحل
وما هو عليه ش معناه ان الغفار هو الذي يستر بنوره الذاتي المحل

من الظلمة الموجبة للعقوبة وكل اسم من اسمائه تعالى تقتضى مظهرا ومحلا
يناسبه يظهر خصوصيته فيه م فان كان ش اى فالمحل الذى هو
مقتضى الغفار ان كان م على حال يستحق العقوبة فيستره عنها ش
ودفع العقوبة عنه م او على حال لا يستحق العقوبة ش على تلك الحال
م فيستره عن حال يستحق العقوبة ش اى عما به يستحق العقوبة من المعاصى
م فيكون معصوما ومعتنى به ومحفوظا وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع
ش اى بيان ذلك قوله م والمعطى هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده
فى خزاينه ش معناه ان الاسماء الاول التى يعبر عنها بالاسماء الذاتية
والاسماء الالهية من خزاينه فالحقيقة الواحدة التى هى عين الذات لا يتكثر الا
بالنسب والاضافات الى الاعيان والحقايق الروحانية المفصلة فى
الحضرة الواحدية التى مظهر علمه وتلك النسب صفاته والذات باعتبار
كل نسبة اسم فالنسبة المقتضية لتعين كل عين من الارواح صفة توجب
خزن بعض الاشياء المعلومة بمقتضى العلم الاول فى ذلك العين والذات
مع تلك النسبة اسم لا تفتح هذه الخزانة الا به فالمعطى للاشياء المخزونة
فيها هو الذات الاحدية باعتبار تلك النسبة وذلك هو الاسم الخازن الفاتح
لخزانته المخصوصة م فما يخرجه ش الله م الا بقدر معلوم ش الى العين من
تقتضيه استعداد القابل له م على يدى اسم خاص بذلك الامر
ش اى على يدى هذا الاسم الخاص بهذه الاشياء التى عنده وفى خزانته
ومن هذا يعلم قوله م فاعطى كل شى خلقه على يدى الاسم العدل واخواته

ش قوله م واسماء الله لا يتناهى لانها تعلم بما يكون عنها وما يكون عنها
غير متناه ش معلوم من المقدمة الثانية فان الذات الاحدية مع النسبة
الى كل ما يصدر عنه اسم خاص فى كل تعين يحدث فيها اسم والنسب لا يتناهى
لان القوابل واستعداداتها غير متناهية فاسماء الله لا يتناهى م
وان كانت ترجع الى اصول متناهية لان الاسماء الغير المتناهية راجعة الى الاسماء
الالهية التى هى مصادر الافعال والشئون فينتهى الى الاسماء الذاتية
ش التى هى امهات الاسماء او حضرات الاسماء فتبين من هذا قوله م
فانه الا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والاضافات التى يكنى
عنها بالاسماء الالهية ش قوله م والحقيقة تعطى ان يكون لكل اسم يظهر
الى ما لا يتناهى حقيقة يتميز بها عن اسم اخر ش اى يقتضى ان يكون للاسماء
تميز بعضها عن بعض بخصوصيات لاشتراكها فى الذات فلو لم يكن
لكل اسم يظهر الى ما لا يتناهى من اسماء الربوبية التى لا يمكن احصاؤها
خصوصية هو بها هو لم يكن التعدد وحقيقة ذلك الاسم تلك الخصوصية
لا ما به الاشتراك كالارادة والقدرة فى الاسماء الذاتية والايجاد والتصوير
فى الاسماء الالهية والرزق والهبة فى اسماء الربوبية وهذا معنى قوله م
تلك الحقيقة التى بها يتميز هى الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك ش ثم مثل
بالاعطية التى يتميز كل واحد منها عن الاخر بشخصيته التى لا يمكن ان
يشاركه فيها عطاء اخر مع اشتراك الكل فى كونها عطاء فقال م
كما ان الاعطيات تميز كل اعطية عن غيرها بشخصيتها وان كانت من اصل واحد

فمعلوم ان هذه ما هي هذه لاخرى وبسبب ذلك تميز الاسماء ش وكل
عطاء خاص يظهر عن اسم خاص يعطي الله تعالى ذلك العطاء عاد ذلك لاسم
فكل ما يتجدد لا يتكرر في شخصيته شيئا اخر من لازل الى الابد م
فما في الحضرة لاتساع الالهية شيء يتكرر اصلا هذا هو الحق الذي
يعول عليه ش قوله م وهذا العلم كان علم شيث عم وروحه هو
الممد لكل من يتكلم في مثل هذا من الارواح ما عدا روح الخاتم فانه
لا تاتيه المادة ش اي المدد م الا من الله لا من روح من الارواح بل
من روحه يكون المادة لجميع الارواح ش ظاهر قوله م وان كان
لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري ش معناه
وان كان الخاتم الممد لجميع الارواح الذي لا يكون بينه وبين الله
واسطة لا يعقل في زمان ظهوره في الصورة الجسدانية العنصرية
من نفسه انه هو الذي يمد جميع الارواح الانسية بالعلوم والحكم التي
لها ويفيض منه عليها لان الحجاب الهيولاني الطبيعي من الغواشي
والهيئات الظلمانية اللازمة لصورته يمنعه ولهذا قال الصوفية
ان اهل الاربعينية الذين يرتاضون بها انفسهم من الاربعين المذكورة
في قوله خمرت طينة ادم بيده اربعين صباحا فان التخمير هو تمزيج مادة
جسده وتعديلها حتى تناسب باعتداله النوعي الانساني روحه فيظهر
فيه بحسب ظهورا واضحا باستيعابها الحكماء بالتعلق التدبيري فان
تلك الهيئات البدنية والغشاوات البدنية اذا انكشفت عن وجهه

بالرياضه

بالرياضة والتوجه الى الله تعالى بالاخلاص ظهرت عليه كما قال صلعم من
اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه ولكن
لا يبقى ذلك الا في وقت من الاوقات وهو الوقت الذي ينكشف فيه عينه
بما فيه فهو من حيث حقيقته م المجردة ش ورتبته م العالية ش عالم بذلك
كله بعينه م الثابتة في الازل ش من حيث ما هو جاهل به م من جهة تركيبه
العنصري ش اي عالم من حيث حقيقته بجميع احوال عينه من امداده لجميع
الارواح بعينه من حيث انه جاهل من جهة تركيب جسده العنصري لانه
من جملة احوال عينه ويجوز ان يكون المراد النفي اي تعينه من حيث ليس
هو جاهلا به من جهة تركيبه العنصري فيكون تاكيد الاول على لغة تميم
وقراءة من قرأ ما هذا بشر وان يكون المراد ومن حيث تركيبه العنصري
جاهل به عالما انه خبر بعد خبر اي فهو من حيث انه جاهل به كان من
جهة تركيبه العنصري م فهو العالم الجاهل فيقبل الاتصاف بالاضداد
ش باعتبار الحيثيات م كما قبل الاصل ش اي الحق تعالى م الاتصاف
بذلك كالجليل والجميل وكالظاهر والباطن والاول والاخر وهو عينه
ش اي باعتبار الحقيقة فان الوجود المقيد في الحقيقة هو المطلق مع قيد
التعين والتعين ليس الا قصوره عن قبول ساير التعينات وضيقه
عن الاتصاف بجميع الصفات والتسمي بجميع الاسماء وذلك القصور و
الضيق خلقيته فهو حق باعتبار الحقيقة والوجود خلق باعتبار النقص
والعدم م وليس غيره ش حقيقة م فيعلم لا يعلم ويدري لا يدري ويشهد

لا يشهد ش لان ما هو به موجود عالم شاهد هو الحق وما هو به معدوم
جاهل غير شاهد هو الخلق قوله م وبهذا العلم ش اي علم الاعطية
والاسماء م سمي شيث لان معناه الهبة اي هبة الله فبيده مفاتيح
العطايا ش لان العطايا تصدر من الاسماء وهو يعرف الاسماء وما
يعرف احد شيئا الا بما فيه من ذلك الشيء فهو لم يعرف الاسماء الا لانها
فيه وهي مفاتيح العطايا فصح قوله بيده مفاتيح العطايا م على اختلاف
اصنافها ونسبها ش فان اختلاف اصناف العطايا انما يكون
باختلاف الاسماء التي هي مصادرها على ما مر قوله م فان الله وهبه
لادم اول ما وهبه وما وهبه الا منه ش معناه انه عطاء من مقتضيات
الاسماء التي علمه الله تعالى اياها حيث قال وعلم ادم الاسماء كلها وقد مر
انه اراد بادم حقيقة النوع الانساني الذي هو الروح الاعظم والنفس
الواحدة التي عبر عنها بالعين الواحدة والحضرة الواحدية وحضرة
الاسماء الاولى الذاتية فيكون اول مولود وهبه الله تعالى هي النفس
الناطقة الكلية والقلب الاعظم الذي يظهر فيه العطايا الاسمائية من
الروح الاعظم فهو ثم قال وما وهبه الا منه لان العطايا هي لوازم
الاسماء التي لادم ولهذا علله بقوله م لان الولد سر ابيه فمنه خرج
واليه عاد فما اتاه غريب لمن عقل عن الله ش اي معاني الاسماء كما
عقلها ادم عنه م وكل عطاء في الكون على هذا المجرى فما في احد
من الله شيء ش اي شيء غريب لم يكن في عينه فان الاعيان في انصباغها

تقتضيها التجلي الذاتي فما لم يكن في احد من الفيض الاقدس بذلك التجلي
قبل الوجود الخارجي لم يهبه الله له قط لانه ليس منه نصيب فصح قوله م
وما من احد من سوى نفسه شيء وان تنوعت عليه من الصور ش
قوله م وما كل احد يعرف هذا وان الامر على ذلك الا احاد من اهل الله
فاذا رايت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة
خاصة الخاصة من عموم اهل الله تعالى ش ظاهر وذلك الصفاء حقيقة
خاصة الخاصة من شوب الغيرية والخلقية يقتضي انهم لا يرون الا الاحد
غير محتجبين بالاسباب والوسايط لانهم مكاشفون بوجود الاحد
الواحد الكبير القهار الظاهر الباطن ويرون اثبات الغير شركا قوله
م فاي صاحب كشف شاهد صورة تلقي اليه ما لم يكن عنده من المعارف
وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده فتلك الصورة عينه لا غيره ش
معناه ان صاحب الكشف قد يترقى بتزكية نفسه الى عالم المثال وهي
الحضرة الخيالية وقد يتجاوز عنه بتصفية الباطن الى حضرة القلب
وحضرة السر وحضرة الروح وفي كل حضرة يرى الشيء الواحد
بصورة يقتضيه تلك الحضرة واولى حضرات الغيب بعد الترقي
عن الحس الذي هو عالم الشهادة هي الحضرة الخيالية المسماة عالم المثال
ومنها المنامات الصادقة والوحي فاذا راى في هذه الحضرة شخصا
القاه علما لم يكن عنده او اعطاه عطاء لم يكن في يده فذلك الشخص
عينه ظهر في تلك الصورة بحسب محل اقتضاه خياله ليس غيره

اقتضاه محل خياله

واعطاه نصيبه الذي اختص به عند تعين الاعيان من الفيض الاقدس
م فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه كالصورة الظاهرة منه في
مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره الا ان المحل والحضرة التي راى فيها
صورة نفسه تلقى اليه تنقلب من وجه بحقيقة تلك الحضرة ش اي
ليس في تلك المرائي غيره والا لكان فيه قبل مقابلته الا ان الحضرة
التي راى فيها صورته ملقية اليه تنصبغ صورته بصبغها اي
صبغ الحضرة المتجلي فيها وشكلها وخصوصيتها م كما يظهر
الكبير في المراة الصغير صغيرا والمستطيلة مستطيلا والمتحرك متحركا
وقد يعطيه انعكاس صورته من حضرة خاصة ش اي كما ان المحل
المنظور فيه يؤثر في صورة الرائي فقد يرى الرائي صورته في
المراة الكبيرة كبيرة وفي الصغيرة صغيرة وفي المستطيلة كالسيف
طويلة وفي المتحرك كالماء الجاري متحركة وفي الموضع تحته كالماء متنكسة
فكذلك الحضرات التي يرى صاحب الكشف صورته فيها تؤثر في
صورته وتعطيه صورا تقتضيها الحضرة وحالها فان راى في
الحضرة المثالية شخصا يقول له انا الله ويعلم الرائي انه الله
فهو عينه في عالم المثال وصدق في قوله انا الله باعتبار الحقيقة لانه
هو الحق لكن لا على صورته بل على صورة الرائي في محل الخيال فهو
الحق الذي تجلى في صورة عينه راى نفسه في صورة تعطيه المحل
المنظور فيه فالمرئي صورة عينه منصبغة بصبغ الخيال الذي

رآه فيه وصورة صورة الحق المتجلي بصورة عينه م وقد تعطيه عين
ما يظهر منها فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي ش اي وقد تعطيه
حضرة اعلى من حضرة الخيال كحضرة السر وحضرة الروح فيقابل
اليمين منها يمين الرائي كظهور الحق في صورة الانسان الكامل
مطلقا م وقد يقابل اليمين اليسار كما في الحضرة الخيالية ش
وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم م على حسب الحال
الغالبة عليه فاذا جاوز هذه الحضرة يرى عينه في صور صفاته
ش اما مجردة عن هذه الصور الخيالية واما فيها فان كان القلب
في مقام الصدر اي وجهه الذي يلي النفس رآه في الصورة الخيالية
فيدرك معنى الصورة بصفاته وان كان في مقام السر وهو وجهه الذي
يلي الروح يراها مجردة ويكون في غاية الحسن والبهاء وان بلغ صاحب
الكشف حضرة الروح يرى عينه في مرآة الحق فهو الحق المتجلي بصورته
فيرى الخلق حقا لانه ما يراه الا متقيدا بصورة عينه م وبخرق
العادة يقابل اليمين اليمين ش اي على خلاف العادة لانه يرى
عينه بعينه فهو اذن كالرائي صورته في المراة الصغيرة صغيرة
م ويظهر الانعكاس ش لان المراة تحتمع مع كون اليمين يقابل اليمين
لكون الحق بصره الذي به يبصره في مرآة عينه وان اطلقه الحق
عن قيد تعينه كالكامل المطلق الفاني في الله الباقي به للاشياء
في الحق بعين الحق يرى الحق حقا والخلق خلقا والمطلق في المقيد

والمقيد في المطلق فيرى كل اسم من اسمائه موصوفا بجميع اسمائه كما سبق
وقد استجيب في حقه دعاء النبي صلعم اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا
اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ومما ذكر يظهر معنى قوله
م وهذا كلام اعطيات حقيقة الحضرة المتجلي فيها التي تنزلنا منزلة
الرائي ش قوله م فمن عرف استعداده عرف قبوله وما كل من يعرف
قبوله يعرف استعداده الا بعد القبول وان كان يعرفه مجملا ش
معلوم مما مر في اول هذا الفص عند تقسيم الواقفين على سر القدر
حيث قال فمنهم من يعلم ذلك مجملا ومنهم من يعلمه مفصلا قوله م
الا ان بعض اهل النظر من اصحاب العقول الضعيفة يرون ان الله
لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء جوزوا على الله ما يناقض الحكمة
وما هو الامر عليه في نفسه ش استثناء منقطع من الذين يعرفون استعدادهم
مجملا والا بمعنى لكن يعني ان الذين يعرفون استعدادهم مفصلا
يعرفون قبولهم لكل ما اطلعوا عليه من استعدادهم باعلام الله تعالى
اياهم او كشف اعيانهم عليهم حتى يطلعوا على احوالهم المتجددة عليهم
لا ما لا يتناهى فهم لا يغلطون في علومهم اصلا وكذلك الذين يعرفون
استعدادهم الا من قبولهم فانهم ما لم يقبلوا شيئا لم يعرفوا انه
كان في استعدادهم فلا يمكن ان يغلطوا بعد القبول فانهم يستدلون
بالواقع لكن الذين يعرفون استعدادهم مجملا قد يغلطون في التفاصيل
كبعض اهل النظر المتكلمين فانهم قد عرفوا من استعدادهم انهم

يقبلون العلوم المعقولة على الاجمال لكنهم لضعف عقولهم وعدم كشفهم
لعدم ارتياضهم وتصفيتهم لما علموا ان الله تعالى فعال لما يشاء وانه
على كل شيء قدير جوزوا عليه القدرة على الممتنعات كايجاد المثل و
اعدام الوجود وايجاد العدم وامثال ذلك وتوهموا انه تنزيه عن العجز
وذلك لعدم معرفة الحقائق وتمييز الممكن من الممتنع وقصور الفهم عن
معنى المشية وابتنائها على الحكمة الالهية الحقة م ولهذا ش اي لضعف و
عقولهم وتجويزهم على الله ما يناقض الحكمة الالهية وما هو الامر عليه في نفسه
م عدل بعض النظار الى نفي الامكان واثبات الوجوب بالذات و
بالغير ش وذلك لقصور نظرهم عن الحقائق العقلية وقصرهم الموجودات
على ما هو في الخارج فان ما هو موجود في الخارج محصور في الواجب بالذات
والواجب بالغير لان ما لم يجب لم يوجد م والمحقق ش وهو الملاحظ
للحقائق في نفس الامر اي في العالم العقلي مع قطع النظر عن وجودها
الخارجي م يثبت الامكان ويعرف حضرته والممكن ما هو الممكن ومن اين
هو ممكن وهو بعينه واجب الوجود بالغير ش فانه ان كان يقتضي الحقيقة
الوجود بذاتها اولا يقتضي فالاول الواجب لذاته والثاني اما ان يقتضي
العدم لذاته وهو الممتنع لذاته واما ان لا يقتضي شيئا منهما وهو الممكن
لذاته فالممكن حضرته العقل قبل الوجود الخارجي من حيث هو هو
كالسواد مثلا فانه عينه في العقل لا يقتضي الوجود ولا العدم و
اما في الخارج فانه لا ينفك عن وجود السبب وعدمه فانه لا واسطة بينهما

المشية تبتني على الحكمة

حضرة الامكان هو العقل

فان كان الب التام موجودا وجب وجوده والا فوجب عدمه بعدم

التام فهو ممتنع بالغير فالممكن الموجود واجب بالغير وهو بعينه من حيث

حقيقته مع قطع النظر عن وجوده ممكن بالذات قوله م ومن اين

صح عليه اسم الغير الذى اقتضى له الوجوب ش اشارة الى ان الوجود

الاضافى الذى هو به موجود هو بعينه الوجود الحقانى المطلق الذى

عرض له هذه الاضافة والغيرية باعتبار الهذية والهوية من حيث

الهذية غيره ومن حيث الهوية عينه كما ان عين الممكن باعتبار عينه ممكن

وباعتبار وجوده واجب وكل وجود متعين ممكن من حيث تعينه

واجب من حيث حقيقته وهويته م ولا يعلم هذا التفصيل الا العلماء

بالله خاصة ش قوله م وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من

هذا النوع الانسانى وهو حامل اسراره ش اشارة الى ان ادنى

مرتبة الانسان باعتبار حقيقته التى هو بها انسان ان يكون مقام القلب

الذى هو محل تجليات الصفات الالهية ومظهر التعدد الاسمائى

فان العطايا من الاسماء وعلمه معرفة العطايا ولا بد للعطاء من معط

وقابل فالمعطى هو الله باعتبار الاسماء والقابل هو نفس شيث

باعتبار قبول الاعطية من النفث الروحى ومن انحط عن مقام حقيقته

وقع فى حد القبول المحض فقد انحط عن درجة الانسان وانخرط فى

سلك ساير الحيوان وان كان فى صورة الانسان فلهذا يكون آخر

مولود من هذا النوع على قدمه ولما كان مقامه انزل من مقام الوالد

المطلق
الفرق بين الوجود
والوجود الاضافى

وكان قاصرا عن مرتبة احدية الجمع الذى لابيه لم يثبت المعاد الروحانى

لان القلب من حيث ما فيه من سنخ النفس لا يتجرد بالكلية عن التعلق البدنى

وان تجرد عن الحلول فيه ولا يتجرد عن العلاقة بالكلية الا من حيث الروح

وفى مرتبته ولهذا كان اول من اثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسمانى

وانتسب اليه الاشراقيون وهو الذى يسمونه بلسانهم اغاثاذيمون

صاحب الشريعة والناموس والنذر وحذر عن الانحطاط عن

مرتبة الانسان الى دركات الحيوانات العجم وذلك الانحطاط عن رتبة

الارواح المقدسة ولهذا المعنى قال م وليس بعده ولد فى هذا

النوع فهو خاتم الاولاد ش لان من انحط عن مرتبته وقع فى رتبة السباع

والبهائم وان كان فى صورة الانسان لخلوه عن احكام الوجوب

والصفات الالهية واستيلاء صفات النفس وغلبة احكام الامكان

عليه هو صحيح وقولهم ان العالم قبل ادم كان مسكن الجن اى القوى

النفسانية والنفوس الارضية وبعضهم يقولون كان قبل ذلك النوع

الفرس اشارة الى ان الفرس فى الافق الاعلى من الحيوان قبل طور

الانسان ولهذا قال انه خاتم الاولاد فان القلب ولد الروح

وخاتم الاباء فى هذا النوع هو المهدى عليه السلام قوله م وتولد معه

اخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها يكون راسه عند رجليها ش

اشارة الى مرتبة النفس الحيوانية الواقعة فى حد الانفعال المطلق

فان القلب من حيث انه قلب لا يكون الا مع التعلق البدنى والتعلق

اغاثاذيمون هو
شيث عليه السلام
بالعربية

خاتم الاباء
هو المهدى ع

لايكون الا بتوسط النفس الحيوانية المنطبعة في البدن الغالب عليه
التضاد من الطبيعة العنصرية المشتركة بتوجهها الى عالم الطبيعة
ولما كان اصل التضاد من العالم العنصري والنفس الحيوانية
مقبلة اليه مشتركة كانت انثيية التضاد والتقابل تقوى عند
رأسها وتضعف عند رجليها واذا ضعفت جهة التضاد قويت
جهة الوحدة بالاعتدال وتوجهت النفس الناطقة اليه فيكون رأس
هذا الذكر الذي هو حقيقة شيث عم عند رجليها ولا يمكن ان يكون
الا توأما وتخرج الاخت قبله لظهور النفس قبل القلب ضرورة
قوله م ويكون مولده بالصين ش لانه اقصى البلاد ولا عمارة بعده
كما هو اخر الانسان لا انسان بعده ولغاية بعده قال عليه السلم
اطلبوا العلم ولو بالصين ومعنى قوله م ولغته لغة اهل بلده ش
ان كلامه ودينه فيمن هو اخر الاصناف الانسانية يتحقق بهلاكهم
فنا وابعد منهم المشايخ لا يعدون عنه قوله م ويلقي العقم
في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم الى الله
فلا يجاب فاذا قبضه الله وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل
البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبع
شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة ش ظاهر
لانهم بعد هذا الطور لا يعدون الانسان الحقيقة وان كانوا في صورة
الانس فهم اشرار الناس فيجب ان تقوم عليهم القيامة كما قال عم

لا تقوم القيامة الا على شرار الناس وقال عم شر الناس من قامت القيامة
عليه وهو حي وذلك تجلي الحق في صورة العدل واستيناف الدور
بالبعث والنشور واحياء الموتى واخراج من في القبور فص

حكمة سبوحية في كلمة نوحية

السبوح المنزه
عن كل نقص وآفة ولما كان شيث عم مظهر الفيض الالهي الرحماني
والفيض لا يكون الا بالاسماء الداخلة تحت اسم الرحمن والرحمانية
تقتضي الاستواء على العرش لان الفيض كما يكون بالاسماء كذلك لا يكون
الا على القوابل فحكمة العطاء والوهب اقتضت التعدد الاسمائي ووجود
المحل الموهوب له واصل القابلية الطبيعة الجسمانية فغلب على قومه حكم
التعدد والقوابل حتى اذا بعد عهد النبوة وتطاول زمان الفترة
اتخذوا الاصنام على صور الاسماء وحسبوا الاسماء اجساما واشخاصا
والمعاد جسمانيا محضا لاقتضاء دعوته ذلك فاوجب حالهم
ان يدعوا الى التنزيه وينبهوا على التوحيد والتجريد ويذكروا الارواح
المقدسة والمعاد الروحاني فبعث نوح عم بالحكمة السبوحية و
الدعوة الى التنزيه ورفع التشبيه فكان نسبته في الدعوة الى الباطن
الى شيث عم نسبة عيسى الى موسى عليهما السلم قوله م اعلم ان التنزيه
عند اهل الحقايق في الجناب الالهي عين التحديد والتقييد ش
معناه ان التنزيه تميزه عن المحدثات والجسمانيات وعن كل ما لا
يقبل التنزيه من الماديات وكل ما تميز عن شيء فهو انما يتميز عنه بصفة

منافية لصفة المتميز عنه فهو اذن متقيد بصفة ومحدود بحد
وكان التنزيه عين التحديد غاية ما في الباب ان المنزه نزهه عن صفات
الجسمانيات فقد شبهه بالروحانيات في التجرد او نزهه عن التقييد فقد
قيده بالاطلاق والله منزه عن قيدي التقييد والاطلاق بل مطلق
لا يتقيد باحدهما ولا ينافيهما م فالمنزه اما جاهل واما صاحب
سوء ادب ش اذا وقف عند التنزيه ولم يقل بالتشبيه وهو معنى قوله
م ولكن اذا اطلقاه وقالا به ش اي لم يتجاوزاه الى التشبيه والجمع
بينهما لانه ان لم يتبع الشرائع ونزهه تنزيها يقابل التقييد بان جعله
منزها عن كل قيد مجردا فهو جاهل وان كان متبعا الشرائع
كما قال م فالقائل بالشرائع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزيه
ولم ير غير ذلك فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم
وهو لا يشعر ويتخيل انه في الحاصل وهو في الفايت وهو كمن آمن
ببعض وكفر ببعض ش فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل
لان الكتب الالهية والرسل ناطقة بالجمع بين التشبيه والتنزيه وهو
يخالفهما م ولا سيما وقد علم ان السنة الشرائع الالهية اذا نطقت
في الحق تعالى بما نطقت به انما جاءت به في العموم على المفهوم الاول
وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ باي لسان
كان في وضع ذلك اللسان ش المراد من العموم عامة الناس ومن
الخصوص خاصتهم والمفهوم الاول ما يبادر الى الفهم عند سماع اللفظ

وهو المعنى الذي يستوي فيه العامة والخاصة والمفهوم الذي يفهم
من وجوه ذلك اللفظ مختص بالخاصة ولا يجوز ان يتكلم الحق بكلام يحصل
فهمه لبعض الناس دون بعض ولا يفهم العامة منه شيئا او يفهم
ما ليس بمراد والا لكان تدليسا بل الحق من حيث هو مطلع على الكل يتكلم
بكلام ظاهره ما يسبق منه الى الفهم وهو لسان العموم وله وجوه
بحسب تركيب اللفظ والدلالات الالتزامية لا يفهمها الا الخصوص وبحسب
مراتب الفهم واستعداداته تتفاوت الدلالات فيزيد وينقص فللحق
في كل مرتبة من مراتب الناس لسان ولهذا ورد في قوله عليه السلم نزل
القرآن على سبعة ابطن وقوله ما من آية الا ولها ظهر وبطن ولكل حرف
حد ولكل حد مطلع فمن الظهر الى المطلع مراتب غير محصورة لكن
يجب ان يفهم اول المعاني من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان ثم
يترتب عليه ساير ما يجب الاشتغال به الصحيح فيكون الحق مخاطبا للكل
بجميع تلك المعاني من المقام الاقدم الذي هو الاحدية الى اخر مراتب
الناس الذي هو لسان العموم كقوله مثلا ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
فالمفهوم الاول ليس مثل الذي وصف بصفاته شيء اي لا يظهر له من
غير قصد الى مثل ونظير او ليس مثله شيء على ان الكاف زايدة
وهو محض التنزيه وهو السميع البصير عين التشبيه لكن الخاصة يفهمون
من التنزيه التشبيه ومن التشبيه التنزيه فان الكاف والمثل لو حملا على
ظاهرهما كان معناه ليس مثل مثله شيء فيلزم ثبوت المثل والتشبيه

بل التشبيه وتعريف السميع البصير الدال على القصر يفيد انه لا سميع ولا بصير
الا هو وعين الشريف فافهم قوله م فان للحق في كل خلق ظهورا فهو
الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال ان العالم
صورته وهويته وهو الاسم الظاهر ش تعليل لكون المفهوم الاول
الذي هو مفهوم العامة مراد الحق من كلامه وكذا المفهومات التي
يفهم منه الخاصة ولهم مفهومات لا يفهمها الخاصة ايضا الاخواص الخاص
الاوحديون العارفون الراسخون في العلم المرادون بقوله وما يعلم
تأويله الا الله والراسخون في العلم ان لم تقف على قوله الا الله وان
وقفت فالراسخون الذين يقولون آمنا به هم الخاصة واما الذين
يبتغون التاويل بالفكر ويحملون معنى كلام الله على معقولهم كارباب
المعتقدات المبتغين للمتشابها الواقفين مع معقولهم كالمتشابهين
بالخواص فهم الذين في قلوبهم زيغ فان للحق في كل خلق ظهورا بحسب
استعداد ذلك الخلق فهو الظاهر في كل مفهوم بقدر استعداد
الفاهم وذلك حده كما قال فسالت اودية بقدرها وهو الباطن
عن كل فهم بما زاد عن استعداده فان رام ما فوق حده بالفكر
وهو الذي بطن عن فهم من زاغ قلبه الا عن فهم العارف الذي لا حد لفهمه
وهو الفاهم بالله من الله لا بالفكر فلا يبطن عن فهمه شيء فيعلم ان
العالم صورته وهويته اي حقيقته باعتبار الاسم الظاهر فان الحقيقة
الالهية المطلقة لم يكن هويته الا باعتبار تقيدها ولو بقيد الاطلاق

كقوله

كقوله هو الله احد وامام حسبي فهي مطلقة مع تقيدها بجميع القيود
الكمالية فالعالم هويته اي حقيقته بتقيد الظهور م كما انه بالمعنى ش
اي كما ان الحق بالمعنى م روح ما ظهر ش اي حقيقته بتقيد البطون م
فهو الباطن ش وذلك ايضا هويته قوله م فنسبته لما ظهر من صور العالم
نسبة الروح المدبر للصورة ش لما اثبت للحقيقة الالهية هوية باعتبار
اسمه الظاهر وهوية باعتبار اسمه الباطن شبه نسبة باطنيته الى ظاهره
من صور العالم بنسبة الروح كانه المدبر لصورته الى صورته واللام
في لما ظهر بمعنى الى اي نسبته مع قيد البطون الى نفسه مع قيد الظهور
م فيوخذ ش اي فكما يوخذ م في حد الانسان مثلا باطنه وظاهره
وكذلك كل محدود ش فيجب ان يوخذ في حد الحق جميع الظواهر وجميع
البواطن حتى يكون محدودا بكل الحدود كما قال م والحق محدود
بكل حد وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود
كل صورة منها الا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة فكذلك
يجهل حد الحق بانه لا يعلم حده الا بعلم حد كل صورة وهذا محال
حصوله فحد الحق محال ش اي لا يمكن لاحد الاحاطة بكل الظواهر و
البواطن حتى يحيط بكل الحدود لانها لا ينضبط فلا يعلم عالم
حد الحق ومحال ان يعلم فلا يزال حده مجهولا محالا علمه ووجوده
لان مجموع الظواهر والبواطن ممكنات ليس المطلق فمجموع الحدود
ايضا ليس بحده قوله م ولذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده

وحده وما عرفه ش ظاهر لان من شبهه حصره في تعين وكل ما كان
محصورا في حد فهو بهذا الاعتبار خلق ومن هذا تعلم ان مجموع المحدود
وان لم تكن غيره ليس عينه لان الحقيقة الواحدة الظاهرة في جميع
المتعينات غير مجموع المتعينات م ومن جمع في معرفته بين
التنزيه والتشبيه وصفه بالوصفين على الاجمال ش بان قال هو المنزه
عن جميع التعينات بحقيقته الواحدة التي هو بها احد المشبه بكل
شيء باعتبار ظهوره في صورته وتجليه في صورة كل متعين على الاجمال
م لانه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور
فقد عرفه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل
ش لانك تعلم انك واحد وتعبر عن حقيقتك بانا وتضيف كل جزء
من اجزائك على الاجمال الى حقيقتك فتقول عيني واذني وسمعي وبصري
لا اجزائك الظاهرة والباطنة وانت الظاهر في صورة كل
جزء منك بحيث لو قطعت علاقتك عنها لم يبق واحد منها وتغيب
عن كل جزء منك على التفصيل ولا تغيب عن ذاتك قط فلا تغيب
عن جزء من اجزائك على الاجمال م ولذلك ربط النبي صلعم معرفة
الحق بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه ش فان الحقيقة
التي تعبر عنه بانا هو الرب في الكل اذا لم تقيده بتعينك وغيره
اذا قيدته فلم يكن غير الامر من حيث التقيد وهو النفس من حيث التقييد
المعين هو مع جميع التقيدات لا بدونها فانه هو المتقيد بجميع

التقيدات

التقيدات الا ترى الى قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
فسلب الرمي عنه لانه بدون الله لاشيء محض فلا يكون راميا واثبت
الرمي له باعتبار انه به هو بل هو الظاهر بصورته حتى وجد فيه ولذلك
قال ولكن الله رمى م وقال سنريهم آياتنا ش اي صفاتنا م في الآفاق
وهو ما خرج عنك ش باعتبار كون تعيناتها غير تعينك م وفي
انفسهم وهو عينك ش الذي ظهر فيك بصفاته والا لم توجد م حتى
يتبين لهم اي للناظر انه الحق من حيث انك صورته وهو روحك ش
اي يتبين للناظر انه الحق الذي ظهر في الآفاق والانفس فالناظر
وكل واحد من المنظور فيه صورته وهو روح الكل ولهذا قال م
فانت له كالصورة الجسمية لك ش لانك مظهره كما ان الصورة الجسمية
مظهرك م وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك ش لانه الظاهر
بصورتك المدبر لها م والحد يشمل الظاهر والباطن منك ش يعني ان
الظاهر كالحيوانية ماخوذ في حد الانسان كالباطن اي النفس الناطقة
الماخوذ عنها الناطق في الحد م فان الصورة الباقية ش ما دام حيا
م اذا زال عنها الروح المدبر لها لم يبق انسانا ولكن يقال فيها انها
صورة تشبه صورة الانسان ش اذ ليس فيها معنى الانسان م فلا
فرق بينها وبين صورة من خشب او حجارة ولا يطلق عليها اسم الانسان
الا بالمجاز لا بالحقيقة ه قوله م وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها
اصلا فحد الالوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الانسان اذا كان حيا ش

بناءً على ان الحمد يشمل الظاهر والباطن لان صور العالم ظاهر الحق وروح
العالم باطنه ولا يمكن زوال روح العالم عن صوره فحمد الالوهية باعتبار
الظاهر والباطن ثابت له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حمد الانسان حال الحيوة
قوله م وكما ان ظاهر صورة الانسان يثني بلسانها على روحها
ونفسها والمدبر لها ش معناه ان صورة الانسان بحركاتها
وادراكاتها واظهار خواصها وكمالاتها يثني على روحها ونفسها
فان اعضاء الانسان وجوارحه اجساد لولا روحها لم يتحرك و
لم يدرك شيئا ولا فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء
والشجاعة والصدق والوفاء ولا ثناء الا الذكر الجميل فهي تذكر
روحها بهذه الصفات الجميلة التي هي اثنية فاتحة م كذلك جعل
الله صور العالم ش التي صورنا من جملتها م يسبح بحمده ولكن لا
نفقه تسبيحهم ش اي يثني بخواصها وكمالاتها وكل ما يصدر عنها
على روح الكل فهو بظاهره يثني على باطنه فباعتبار تنزيه تلك
الصور روحها عن النقائص التي هي اضداد كمالاتها مسبحة له و
باعتبار اظهارها تلك الكمالات حامدة لكن لا نفقه تسبيحهم لانا لا نفهم
السنتهم كما لا يفهم التركي لسان الهندي م لانا لا نحيط بما في العالم
من الصور حتى نضبط جميع انواع التسبيح والتحميد فلا نحصيها
ولكن نعلم على الاجمال ش فالكل السنة الحق ناطقة بالثناء على الحق
ولذلك قال م الحمد ش اي الثناء المطلق من كل واحد على التفصيل

م لله رب العالمين ش اي الموصوف بجميع الاوصاف الكمالية م رب
الكل باسمائه باعتبار احدية الجمع ش اي اليه باعتبار الجمع يرجع عواقب
الثناء التفصيلي م فهو المثني ش تفصيلا م والمثنى عليه ش جمعا قوله
م فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا ○ وان قلت بالتشبيه كنت محددا
وان قلت بالامرين كنت مسددا ○ وكنت اماما في المعارف سيدا
ش نتيجة لما ذكره فمن علم مقدماته علم معناه م فمن قال بالاشفاع
كان مشركا ○ ومن قال بالافراد كان موحدا ش اي من قال بالاثنين
واثبت خلقا مباينا للحق في وجوده كان مثبتا للشريك له في الوجود
قائلا بمتماثلين في الوجود مشبها ومن قال بانه فرد لا يلحقه التعدد
وافرده من جميع الوجوه وجرده عن كل ما سواه واخرج عنه الكثرة
للتنزيه فقد جعله واحدا منزها عن الكثرة مقيدا بالوحدة ووقع في
الشرك كالاول من حيث لا يشعر اذ التعدد والكثرة موجود فقد اخرج
بعض الموجودات عن وجوده واثبت التماثل ولذلك قال م فاياك
والتشبيه ان كنت ثانيا ش اي ان كنت مثبتا للخلق مع الحق فاحذر
التشبيه بان تثبت خلقا غيره بل اجعل الخلق عينه بارزا في صور
التقييد والتعين م واياك والتنزيه ان كنت مفردا ش اي وان
لم تثبت الخلق معه فلا تجرده عن التعدد حتى يلزم وجود متعددات
غيره لغلوك في التنزيه فتقع فيما تهرب منه او تعطله فتلحقه بالعدم
بل اجعل الواحد بالحقيقة الكثير بالصفات فلا شيء بعده ولا شيء غيره

واجعلها عين الخلق محتجبا بصورهم وهذا معنى قوله قدس الله روحه
م فما انت هو بل انت هو وتراه في عين الامور مسرحا ومقيدا ش
لان انت حقيقة مقيدة بقيد الخطاب اي بكونها مخاطبا وهو تلك
الحقيقة مقيدة بقيد الغيبة ولا شك ان المقيد بقيد الخطاب غير المقيد بقيد
الغيبة بل انت من حيث الحقيقة عين هو باعتبار التسريح والاطلاق
وتراه في عين الامور اي في صور اعيان الاشياء مقيدا بكل واحد
منها مسرحا اي مطلقا بكونها في الكل اذ الحقيقة في صور الكل واحدة
وكل متقيد غير المقيد الاخر وعين المسرح م قال ليس كمثله شيء فنزه
ش على ان الكاف زائدة للتاكيد اي ليس مثله شيء اصلا بوجه من الوجوه
ومعنى التاكيد ان المراد بالمثل من يتصف بصفاته كقولك مثلك لا يفعل كذا
اي من يتصف بمثل صفاتك من غير قصد الى مثل بل من يناسبك
في الصفات واذا نفى عمن يناسبه كان ابلغ في الانتفاء عنه فيرجع
معناه الى قولك انت لا تفعل كذا لاتصافك بصفات تابى ذلك
م وهو السميع البصير فشبه ش لان الخلق سميع بصير م قال تعالى
ليس كمثله شيء فشبه ونفى ش على ان الكاف ليس بزائدة والمثل
النظير فنفى مثل المثل واثبت المثل فشبهه به وقال بالتشبيه لان
المثل آخر يماثله م وهو السميع البصير فنزه وافرد ش اذ تقديم الضمير
وتعريف الخبر يفيد الحصر اي هو وحده السميع البصير دون غيره
يعني لا سميع ولا بصير الا هو فنزهه عن المثل وافرده فشبه في عين التنزيه

ونزه فرعون التشبيه ليعلم ان الحق هو الجمع بينهما قوله م لو ان نوحا جمع
لقومه بين الدعوتين لاجابوه ش معناه ان نوحا عم بالغ في التنزيه
لافراطهم في التشبيه وهم الفوا التعدد الاسمائي ودعاهم الى الكثير الواحد
والبس الوحدة صورة الكثرة ولو جمع بين الدعوة التشبيهية والتنزيهية
كما فعل محمد صلعم لاجابوه بما ناسب التشبيه من ظواهرهم لالفتهم مع الكثرة
وبما ناسب التنزيه من بواطنهم ولكن اقتضى حالهم من التعمق في الشرك القهر
بالغيرة الالهية فلم يرسل اليهم الا انبياء دينهم ولا يداريهم م فدعاهم جهارا
ش الى الاسم الظاهر واحديته القامعة لكثرات الاسماء الداخلة تحته
فلم يجيبوه بظواهرهم لغلبة احكام الكثرة عليهم وضراوتهم بها م
ثم دعاهم اسرارا ش الى اسمه الباطن واحديته القاهرة لكثرات الاسماء
المنسوبة اليه لعل ارواحهم تقبل دعوته بالنور لاستعداد اصلي
فلم يرفعوا بذلك راسا لتوغلهم في الميل الى الكثرة الظاهرة وبعدهم
عن الوحدة الباطنة واستيلاء احكام التعينات المظلمة الجسمانية
عليها م ثم قال لهم استغفروا ربكم ش الواحد ليستركم بنوره عن هذه
الحجب الظلمانية والهيئات الغاسقة م انه كان غفارا ش كثير الستر
لهذه الذنوب المورطة وشكا الى ربه بعدهم عن التوحيد ومنافاتهم
عن حاله م وقال اني دعوت قومي ليلا ش الى الباطن م ونهارا ش الى الظاهر
م فلم يزدهم دعائي الا فرارا ش لبعدهم عن التوحيد ونفارهم عما
ينافيهم م وذكر عن قومه انهم تصامموا عن دعوته ش لانهم فهموا الحكم

نبا ور دل لغت مغبر
پراکنده کرد

ضراوت في اللغة
خو کردن و حریص گردیدن
و عادت کردن

مختری

ما غلب عليهم من الاحتجاب بالكثرة من الاستغفار الستر عما لا يوافقهم وبيان
مقامهم وحالهم ودينهم من التوحيد الذى يدعوهم اليه م لعلمهم بما يجب
عليهم من اجابة دعوته ش اى لما علموا انه يجب اقتضاء حالهم ومقامهم ان
اجابة دعوته فى مقام التقييد لا تكاد انما يجب على هذه الصورة م
فعلم العلماء بالله ما اشار اليه نوح عم فى حق قومه من الثناء عليهم
بلسان الذم ش فان العزيز الجليل لما تعزز بجلاله واقام اهل الذل
والتاخير فى مرتبة من مراتب جمع الوجود كان هو المانع عن تقدمهم
فكون العالم بالله الهادى بصيرته يدعوهم بلسان الاسم الهادى بزعم
هو عين الثناء والمدح بلسان التوحيد لعلمه بان اجابتهم للداعى
لا المقام لا على ومقام الجلال والتقدم لا تكون الا بهذه الصيغة
وكلما كان المدعو اصلب فى دينه واشد ابائه للداعى لا ضد مقامه
كان اشد طاعة وقبولا لامر ربه وحكمه حتى ان اباء ابليس عن السجود
وعصيانه واستكباره بحسب ظاهر الامر عين سجوده وطاعته وخدمته
وتواضعه لربه باعتبار الارادة فان العزيز الجليل اقامه فى حجاب العزة
والجلال ذليلا محجوبا حتى يكون ابليس فلم يكن له بد من موافقة مراده
ولذلك اقسم بعزته فان الاغواء مقتضى العزة والاحتجاب بحجب الجلال
م وعلم انهم انما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان ش اى التفصيل
وترك شق من الوجود الى شق اخر اى من الكثرة الى الوحدة ومن اسم
المذل الى المعز ومن المضل الى الهادى م والامر قرآن لا فرقان ش

اى والامر الالهى جامع للمراتب كلها فلا ذنب دين ولا غفر دين وكل من ربه
مطيع لربه مسبح بحمده قوله م ومن اقيم فى القرآن ش اى فى الجمع م
لا يصغى الى الفرقان ش اى الى التفصيل م وان كان فيه ش اى وان كان
الفرقان فى القرآن م فان القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن
القرآن ش اى فان تفاصيل المراتب والاسماء المقتضية لها موجودة
فى الجمع والجمع لا يوجد فى التفاصيل او وان كان الذى اقيم فى القرآن
ولا يصغى الى الفرقان فى عين الفرقان فان التفاصيل موجودة
فى الجمع واهل كل مرتبة من مراتب التفصيل اهل تفرقة وفرقانية عن عين
الجمع كقوم نوح فانهم اهل الحجاب وعباد الكثرات لا يجيبون الى التوحيد
وتنزيه التجريد ومن كان من مرتبة الجمع كنوح عم يطلع على مراتبهم و
يعذر الكل ويعلم ان انكارهم عين الاقرار وفرارهم عين الاجابة
كما قال امير المؤمنين عليه السلم يشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب
ذى الجحود م ولهذا ما اختص بالقرآن الا محمد صلعم وهذه الامة التى
هى خير امة اخرجت للناس ش اى ولان القرآن يتضمن الفرقان انما
اختص به محمد صلعم وامته لانه الخاتم فكان جامعا للمقتضيات
جميع الاسماء بجمع الكثرة والشئ فى امر واحد كما قال م فليس كمثله شئ
يجمع الامر فى امر واحد ش واثبت الفرق فى الجمع والجمع فى الفرق
وحكم بان الواحد كثير بالاعتبار والكثير واحد بالحقيقة ولهذا بعث
عليه السلم بالحنيفية السمحة السهلة واما صاحب الفرقان فامره صعب

ودعوته اصعب واشق لانه دعا الى التنزيه والتوحيد والجمع بدون
التفصيل اجابوه بمفهوم قوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي
على صراط مستقيم فلا فرق بين الهادي والمضل ولا بين العاصي والمطيع
بل لا عاصي في هذا الشهود كما اجاب قوم نوح دعوته وان دعا الى
التشبيه والتفصيل اجابوه بمثل قول قوم موسى ارنا الله جهرة وقولهم
اجعل لنا الها كما لهم آلهة لان الداعي في شق والمدعو في شق وكل
يرجح جانبه ويخالف عن سمته الى ما يقابله بخلاف من جمع بين الجمع و
التفصيل والتشبيه والتنزيه م فلو ان نوحا ياتي بمثل هذه الآية
لفظا اجابوه فانه شبه ونزه في آية واحدة بل في نصف آية ش
اي كانت دعوة نوح ع الى التنزيه المحض لكون قومه محتجبين بعبادة
الاصنام لتأدية دعوة الانبياء السالفة الى الكثرة الاسمائية الى ذلك
فنفروا عن ذلك لنفور الضد عن الضد فلو جمع بين التنزيه والتشبيه كما
ذكر في الآية لاجابوه لوجود المناسبة م ونوح دعا قومه ليلا
من حيث عقولهم وروحانيتهم بانها غيب ونهارا دعاهم ايضا
من حيث ظاهر صورهم وجثثهم وما جمع في الدعوة مثل ليس كمثله
شيء فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فرارا ش ظاهر مما
سلف لانه تقرير له م ثم قال نوح عن نفسه انه دعاهم ليغفر لهم
لا ليكشف لهم وفهموا منه ذلك صلعم لذلك جعلوا اصابعهم في آذانهم
واستغشوا ثيابهم وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم اليها

فاجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك ش انما دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف
لهم لان الكشف انما يكون لمن غلبت روحانيته ونورانيته بغلبة نور
الوحدة والقوة العقلية على ظلمة الكثرة والقوة الحسية وهم اهل الشتات
الظلمانية المحتاجون الى سترها بالنور القدسي فلذلك فهموا من الستر
بمقتضى حالهم الستر الصوري فاجابوا دعوته في صورة الرد والانكار
بالستر لغلبة حكم الحجاب عليهم وكونهم اهل المعصية المقبلين على عمارة
عالم الملك والاحتجاب كما قال تع اني جعلت معصية آدم سببا لعمارة
العالم فهم مدبرون بالطبع عما دعاهم اليه مقبلون الى ضده جهة
فلا يكون اجابتهم الا في صورة التضاد اجابة فعلية م فقرن ليس كمثله
شيء اثبات المثل ونفيه وبهذا قال عن نفسه صلعم انه اوتي جوامع
الكلم فما دعا محمد قومه ليلا ونهارا بل دعاهم ليلا في نهار ونهارا
في ليل ش اي في هذه الآية جمع بين التشبيه والتنزيه فهو كالنتيجة
لما سبق والتقرير له وبهذا الجمع اخبر عن نفسه انه اوتي جوامع الكلم
اي الاسماء الالهية ومقتضياتها كلها فما دعا الى الظاهر واحكامه
فقط ولا الى الباطن واحكامه بل جمع بين الظاهر والباطن باحدية الجمع
باطنا في الظاهر وظاهرا في الباطن اي الكلام من حيث انه واحد متجل
فيهما م فقال نوح في حكمته لقومه يرسل السماء عليكم مدرارا ش
معناه ان نوحا ع لما راى اجابتهم الفعلية بحكم مقامهم وحالهم
حيث فهموا من الاستغفار طلب الستر ومن الغفران الستر وجعلوا

قوله عليه مستهزئين مستخفين لمنافاة حالهم حاله لا يزال عن مقامه
لينكر بهم فيهديهم من حيث لا يشعرون فتكلم بما ظاهره يناسب
ما اختاروه من الظواهر وباطنه يناسب معقولهم الذي يتبعونه و
يلقفونه بافكارهم وعقولهم المشوبة بالوهم المحجوبة عن الفهم المشغوله
عن نور القدس بظلمة عالم الرجز فقال يرسل السماء عليكم اي سماء
الظلمات التي هي الصفات النفسانية والهيئات الغاسقة الجرمانية
بنور الروح فيرسل من سماء العقل المجرد مياه العلوم م وهي
المعارف العلمية والمعاني والنظر الاعتباري ش المؤدي الى الحقائق
والمطالب النظرية م ويمددكم ش عند ادراككم المعارف العلمية و
المعاني الكلية التنزيهية وتجردكم عن الغواشي الطبيعية م باموال اي
بما يميل بكم اليه ش من الواردات القدسية والكشوف الذوقية
والتجليات الشهودية الجاذبة اياكم اليه م فاذا مال بكم اليه ش
اي جذبكم البرق القدسي والتجلي الشهودي اليه م رأيتم صورتكم
فيه ش كما من م فمن تخيل منكم انه رآه فما عرف ش لانه اكبر من ان يتجلى
في صورة واحدة م ومن عرف منكم انه رأى نفسه ش اي رأى الحق
في صورة عينه م فهو العارف فلهذا انقسم الناس ش اي اهل
الوجدان الذين هم الناس الحقيقية م الى عالم ش بالله م وغير عالم
ش به كما هو لام عليه م وولده وهو ما انتجه لهم نظرهم الفكري ش
اي ولما اشتد احتجابهم بالظواهر وتقيدوا بها كانت عقولهم

فلم يزده ماله وولده
الا خسارا

مشوبة بالاوهام لم يتجاوز الى المعارف المجردة الكلية في التنزيه عن
مقتضيات افكارهم العادية والقياسات العرفية المقيدة بالقوة
الوهمية والتخيلية واحتجب بالعينات والتقيدات العقلية المطابقة
لمدركاتها الوهمية والتخيلية والحسية في التقيد والامر موقوف علمه
على المشاهدة بعيد عن نتايج الفكر م فانكروا ما دعاهم اليه اشد
انكار واتبعوا معقولهم العادي فشكى نوح ع الى ربه بقوله رب
انهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده الا خسارا ش اي اتبعوا
من يتزه الله التنزيه التقييدي الفكري الموجب لتشبيهه تعالى بالارواح
في التقيد فلم يزده ماله اي علمه ومعقوله الفكري وولده اي ما انتجه
فكره في المعرفة وهو معتقده من الاله المجعول متصور الا خسارا بزوال
نور استعدادهم الفكري لاحتجابهم بمعقولهم م فما ربحت تجارتهم
ش وما كانوا مهتدين م فزال عنهم ما كان في ايديهم مما كانوا يتخيلون
انه ملك لهم ش وهو ما حصلوا بافكارهم من معقولهم وما حسبوا
النجاة فيه من الاله الاعتقادي وما توهموا انه منجيهم لان الامر كان
موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتايج الفكر ولا يزيد الفكر فيه
الا احتجابا بصورة معتقدهم م وهو في المحمديين ش الضمير راجع
الى ما كانوا يتخيلون انه ملك لهم ثابت في المحمديين لقوله تعالى فيهم
م وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ش امرهم بالانفاق ليرجع
بسبب انفاقهم ما منه اليه ولما استخلفهم استأثر بالملك وجعلهم خلفاء

فيه لان الملك للمستخلف لا للمستخلف م وفي نوح ش اي وفي النوحيين او
في قوم نوح لان هذا الخطاب لبني اسرائيل وهم من ذرية نوح حيث قال
وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل م ألا تتخذوا من دوني
وكيلا ش ذرية من حملنا مع نوح م فاثبت الملك لهم والوكالة لله فيه
فان الملك انما يكون للموكل لا للوكيل فلم يجعلهم خلفاء متصرفين وجعلهم
مالكين لانه تعالى هو الظاهر في صور اعيانهم وما ملكت ايمانهم فالملك
مالكون بتمليكه اياهم لا بانفسهم ولكن لا يشعرون فما استحقوا الخلافة
لانهم لا يعرفون قدر الملك واستحقها المحمديون لمكان عرفانهم م
فهم ش اي المحمديون م مستخلفون فيهم ش في انفسهم اي في قوم نوح وفي
الامم كلهم لانهم من جملة الملك م فالملك لله وهو وكيلهم ش لان الوكالة
الثابتة في النوحيين ثابتة في حقهم لقوله تعالى لا اله الا هو فاتخذه وكيلا
وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل واذا كان وكيلهم م فالملك لهم ش
وهو عين الملك الذي قال فيه م وذلك ملك الاستخلاف وبهذا كان الحق
ملك الملك كما قال الترمذي ش وهو اشارة الى ما ذكر الشيخ العارف
محمد بن علي الحكيم الترمذي من جملة سؤالاته التي سأل عنها الخاتم للولاية
المحمدية قبل ولادة الشيخ العارف محيي الدين بمائتي سنة وهو قوله
ما ملك الملك والى هذا المعنى اشار الشيخ ابو يزيد البسطامي قدس الله روحه
في مناجاته وقد تجلى له الملك الحق المبين فقال ملكي اعظم من ملكك
لكونك لي وانا لك فانا ملكك وانت ملكي وانت العظيم الاعظم

وملكي

وملكي انت فانت اعظم من ملكك وهو انا قوله م ومكروا مكرا كبارا لان
الدعوة الى الله مكر بالمدعو لانه ما عدم من البداية فيدعى الى الغاية
ادعوا الى الله فهذا عين المكر على بصيرة ش معناه ان الدعوة الى الله
دعوة منه اليه لان الله تعالى عين المدعو والداعي والبداية والغاية لكونه
عين كل شيء فهي مكر بالمدعو لان المدعو مع الله فكيف يدعى الى الله فقابلوا
مكر الداعي بمكر اعظم من مكره فقالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث
ويعوق ونسرا فانهم اذا تركوهم فقد تركوا الحق وجهلوه بقدر ما
تركوا من هؤلاء فان للحق في كل معبود وجها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله
فهم مقرون بما يدعو الداعي اليه في صورة الانكار مجيبون دعوته في صورة
الرد من حيث لا يشعرون فان الدعوة فرقان وهم في القران فكانهم
مع كفرهم يقولون قد اتينا الله ونحن معه فان المدعو منه عين المدعو اليه
في شهود المكاشف وغيره في اعتقاد غير المكاشف فعندهم ان لو
اجابوه ظاهرا لتركوا الحق الى الباطل فلذلك كان مكرهم اكبر من مكره
فقوله ادعوا الى الله عين المكر على بصيرة اي على علم بان الدعوة منه اليه
م فنبه على ان الامر له كله ش وانه يدعو بامر الله والمدعو بجهته الفعل
وانه مطيع بما امر به واقف على ما خلق له واريد منه تحت حكم قاهر
وسلطنة امر باهر وهو معنى قوله م فاجابوه مكرا كما دعاهم ش على
ما ذكر آنفا لكنه يعلم ان صلاح المستعدين المحجوبين في قبول الدعوة
من حيث انهم وقعوا في غاية التفرقة والحجاب وتعمقوا في اقاصي عالم

الامكان فلو اجابوا لخرجوا من التفرقة الى الجمع وخلصوا من ظلمة هاوية الامكان
الى نور الجمع وبلغوا كمالهم الجمعي الذي منه بدأ الامر واليه يعود ولهذا
قال م فجاء المحمدي وعلم ان الدعوة الى الله ما هي من حيث هويته ش لان
الهوية الاحدية مع الكل سواء م وانما هي من حيث اسمائه ش فيدعو من
اسم الخافض الى الرافع ومن اسم المنتقم الى الرحيم ومن اسم المضل الى الهادي
م فقال يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم
ش ليعلم ان الرحمن اسم شامل لجميع الاسماء فيكون العالم تحت احاطته اذ
لا فرق بينه وبين اسم الله كما قال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما
تدعوا فله الاسماء الحسنى وكل طائفة من اهل العالم تحت ربوبية اسم من اسماء الله
ومن كان تحت ربوبية اسم كان عبدا لذلك الاسم فيدعوهم رسول الله
من تفرقة تلك الاسماء الى حضرة جمع اسم الرحمن او اسم الله وهي الدعوة
على بصيرة لانه يخلصهم من رق الالهة المتشاكسة الى عبودية الاله الواحد
كما قال ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما
لرجل واسم الرحمن يحكم على عباده بان يكونوا متقين ويوجب عليهم التقوى
وهو معنى قوله م فعرفنا ان العالم كان تحت حيطة اسم الهي اوجب عليهم
ان يكونوا متقين ش وحقيقة التقوى ان يجتنب الانسان عن اضافة
الخيرات والكمالات والصفات الحميدة الى نفسه او غيره الا الى الله و
يتقي من افعاله وصفاته فانها شرور من معدن الامكان فيطلع
على سر قوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك لان الشرور امور

حقيقة التقوى

عدمية

عدمية واصل العدم ومنبع الامكان قوله م فقالوا في مكرهم لا تذرن
آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فانهم
اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فان للحق في كل معبود
وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله ش ظاهر تقريره م في المحمديين وقضى
ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم ش ربك رب الكل ان لا موجود سواه
فلا يرى في العالم صور الكثرة الا وجهه فيعلم انه هو الذي ظهر في هذه الصور
فلا يعبد الا الله لان صور الكثرة في الوجود الواحد اما معنوية غير
محسوسة كالملائكة واما صورية محسوسة كالسموات والارض وما بينهما من
المحسوسات فالاولى بمثابة القوى الروحانية في الصورة الانسانية
والثانية بمثابة الاعضاء فلا يقدح هذه الكثرة في واحدية الانسان
وهو معنى قوله م فالعالم يعلم من عبد وفي اي صورة ظهر حتى عبد
وان التفريق والكثرة كالاعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية
في الصورة الروحانية فما عبد غير الله في كل معبود م فالادنى ش
اي الجاهل المحجوب م من تخيل فيه الالوهية ش اي معنى الالهية وهو ان
في الهية مخصوصة متخيلة فان الخيال لا يدرك الا متشخصا فعبد ذلك
المتخيل م فلولا هذا التخيل ش اي تخيل معنى الالوهية فيه م ما عبد
الحجر ولا غيره ولهذا ش اي ولان الله اراد ان يبصرهم انهم انما
يعبدون خيالهم م قال قل سموهم فلو سموهم لسموهم حجرا او شجرا
او كوكبا ش فافتضحوا وانتهوا عن الشرك م ولو قيل لهم من عبدتم

لقالوا الهاش بناء علے ما تخيلوا فلزمهم تعدد لآلهه م لانهم ما كانوا يقولو
الله ولا الا الهش اذلم يروا الله الواحد فى صورة الكثره م والاعلم
اى العالم العارف المكاشف بالحق م ما تخيلش نفرا اى لم يتخيل
م بل قال مجلى الهى ينبغى تعظيمه فلا يقتصرش اى علے ذلك التعين
بل يرى كل شئ مجلى له فيرى تعدد المجالى من تجليه الاسمائى واحدية
المتجلى تجلى وجهه فيها اى ذاته م فالادنى صاحب التخيل يقول
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفىش لانه تخيل فى كل واحد منها
الها صغيرا او تخيل ما سمى الله الها متعينا اكبر فلم يعبد الا ما تخيله
من الالهة المجعوله م ولا على العالم يقول انما الهكم اله واحد فله اسلموا
حيث ظهرش اى انقادوا وسلموا وجوداتكم له بالفناء فيه م وبشر
المخبتين الذين خبت نار طبيعتهم ش اى المتذللين الخاشعين من الانكسار
والتواضع لعظمة الله وقوله خبت ليس من الاخبات بل من الخبو
لان العلو والتكبر انما يكون من الطبيعة النارية كما قال ابليس انا خير منه
خلقتنى من نار فاذا خمدت الطبيعة النارية فيهم انكسرت الانانية
المحاجبة لله تعالى م فقالوا الها ولم يقولوا الطبيعة ش لخبوها اذ لم
يعرفوا الا ما هو الغالب فيهم فاذا خبت نار الطبيعة ظهرت الالهية
وغلبت م وقد اضلوا كثيرا اى حيروهم فى تعداد الواحد بالوجوه
والنسب ش ولما غلب عليه التوحيد الذاتى المحمدى فى قوله عليه السلم
عرفت الاشياء بالله حين سئل بم عرفت الله حمل الاية على صورة حاله

وفسر اضلال الاصنام اى صور الكثرة لمن نظر اليها بعين التوحيد
بالتحير لشهوده الواحد المطلق الحقيقى متعددا بحسب الاضافات
الى المظاهر حتى تراآى له الوجه الواحد وجوها مختلفة باختلاف المظاهر
التى هى مرايا كما قال المحمدى شعر وما الوجه الا واحد غير انه ✿ اذا انت
اعددت المرايا تعددا ✿ فتحير بين احديته وكثرته وفسر الظالمين فى
قوله م ولا تزد الظالمين ش بالمحمديين الظالمين م لانفسهم ش من جملة م
المصطفين الذين اورثوا الكتاب ش اى كتاب العقل القرانى وهو
كتاب الجمع والوجود الاحدى وجعلهم م اول الثلثة ش فى قوله تعالى
فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات لانهم شاهدوا
الواحد كثيرا فعددوا الواحد كثيرا ففازوا من الواحد الى الكثير
فلذلك قال م فقدمه على المقتصد والسابق ش اى فضله باعتبار سيره
ونظره من الواحد الى الكثير بناء على ما اورده الترمذى فى صحيحه عن ابى سعيد
ان النبى صلعم قال فى هذه الاية هولاء كلهم بمنزلة واحدة وكلهم فى الجنة
وانما فضله على الباقين لان المقتصد هو الشاهد للكثرة فى الواحد
والواحد فى الكثرة جامعا فى شهوده بين الحق والخلق والسابق بالخيرات
هو الذى شهد الكثرة واحدا فوحد الكثرة وسار من الكثرة الى الواحد فهما
ليسا فى الحيرة لكونهما معتبرين للخلق مع الحق واما هذا الظالم فلا
يرى الا الواحد الحقيقى كثيرا بالاعتبار فله الضلال اى الحيرة ابد الاباد
فمن حقه ان لا يزيده الله م الا ضلالا الا حيرة المحمدى ش اى الا حيرة

المحمدي بالاضافه في قوله م زدني فيك تحيرا ش او الاحيرة بالتنوين و
رفع المحمدي اى قال المحمدي زدني فيك تحيرا وهو اصوب واوفق
لقوله صلعم م كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا ش هذا
وصف حيرتهم وانهم اذا تجلى نور الاحدية مشوا اى ساروا سير
الله واذا اظلم عليهم بالاستتار وظهور حكم الكثرة والحجاب وقفوا متحيرين
م فالحائر له الدور ش اى السير بالله ومن الله والى الله فسيره سير
الله منه المبدأ واليه المنتهى فلا اول لسيره ولا اخر م والحركة الدورية
حول القطب ش تشبيه لقرب الحائر وملازمته لحضرة الاحدية ولذلك
قال م فلا يبرح منه ش ثم قال م وصاحب الطريق المستطيل ش
اى ذي الجاهل المحجوب الذي تخيل ان الله بعيد منه م مائل خارج
عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال ش لانه تخيل انه خارج
عنه بعيد فيطلبه من خارج وهو فيه م اليه ش اى الى ذلك الخيال م
غايته فله من والى وما بينهما ش اى فله ابتداء من نفسه على ما يتوهمه
وهو في الحقيقة من الله الحاصل فيه وانتهاء الى غاية الخيال الذي
تخيله وما بينهما من المسافة التي توهمها وحسبها الطريق الى الله
فهو يبعد بسيره من الله دائما م وصاحب الحركة الدورية لا بدء له ش
اى لسيره في شهوده م فيلزمه من ولا غاية فيحكم عليه الى ش فيلزمه
منصوب جوابا للنفي وكذا فيحكم اى لا ابتداء لسيره حتى يلزمه من
ولا انتهاء حتى يحكم عليه الى م فله الوجود الاتم ش اى المحيط بكل شيء

فسيره

فسيره سير الله في الله وبالله م وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم ش
يعني نبينا محمدا صلعم ومن اتبعه من المحبوبين من امته المحبين الذين ارادهم
الله تعالى بخطابه لنبيه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فان
مشهدهم الحق فاينما تولوا فثم وجه الله قل الله ثم ذرهم م مما خطيئاتهم
ش يريد حيرة المحمديين والجمع باعتبار تعددهم وكثرتهم ولهذا وصفها
بقوله م فهي التي خططت بهم ش اى جاءت بهم عن خطط تعيناتهم وانياتهم
م فغرقوا في بحار العلم بالله وهو الحيرة ش اى في الاحدية السارية في الكل
المتجلية في صورة الكثرة المحيرة بتعينها في كل شيء مع لا تعينها في الكل
واطلاقها وتقيدها م فادخلوا نارا في عين الماء ش اى نار العشق ونور
سبحات وجهه المحرق لجميع التعينات والانيات في عين بحر ماء العلم بالله
والحيوة الحقيقية التي تحيى به الكل من وجه وتفنى به الكل من وجه فلا حيرة
اشد من الحيرة في شهود الغرق والحرق مع الحيوة والعلم والفناء
مع البقاء م في المحمديين واذا البحار سجرت من سجرت التنور اذا اوقدته
ش فان عين بحار العلم بالله في الكل عين ايقاد نار العشق المحرق م فلم
يجدوا لهم من دون الله انصارا ش لان الله اذا تجلى بذاته لهم احرقهم و
كل ما في الكون فلم يبق احد ينصرهم لكن الله احياهم به كما قال ومن
احبني فانا قتلته ومن قتلته فعلي ديته ومن علي ديته فانا ديته فلهذا
قال م فكان الله عين انصارهم فهلكوا فيه الى الابد ش لان هلاكهم
في عين حيوتهم وبقائهم به فهو المهلك المغني وهو الناصر المحيي م

فلو اخرجهم الى السيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ش اى لو
انجاهم من الغرق فى هذا البحر الى ساحل الطبيعة وتركهم مع تعيناتهم لانحطوا
عن هذه المرتبة الى عالم الطبيعة واحتجبوا بتعيناتهم عنه م وان كان الكل
لله وبالله بل هو الله ش اى وان كان اهل الطبيعة قائمين لله وبالله بل
كل ما فى الوجود هو الله ولكن بحسب الاسماء يتفاضل الدرجات وتتفاوت
وبين الخافض والرافع والديان والرحمن بون بعيد م قال نوح رب ش
المراد بالرب الذات مع الصفة التى تقتضى بها حاجته ويسد خلته فهو اسم
خاص من اسمائه تعالى بالامر الذى دعاه اليه وقت النداء ولذلك خصه بالاضافة
م وما قال الهى فان الرب له الثبوت ش اى الثبوت على الصفة التى يكفى بها مهمه
من غير ان يتحول الى صفة اخرى فيكون اسما اخر م والاله متنوع بالاسماء
فهو كل يوم فى شان فاراد بالرب ثبوت التلوين ش اى ثبوت ظهوره فى
صورة توافق مراده فى دعائه وهو التلوين م اذ لا يصح الا هو ش
فى مقام الاجابة لدعائه وهو قوله م لا تذر على الارض ش اى حال الظهور
فى الفرق الذى هم مستهزؤن به وهو ظاهر الارض م يدعو عليهم ان يصيروا
فى بطنها ش وذلك عين دعوته لهم الى الباطن الاحدى الجمعى قال المحمدى م
لو دليتم بحبل لهبط على الله ش اى هو التحت كما هو الفوق وقال م
له ما فى السموات وما فى الارض ش اى الظهور بصورهما م فاذا دفنت فيها
فانت فيها وهى ظرفك ش فانك فى باطنيته م وفيها نعيدكم ومنها
نخرجكم تارة اخرى ش لاختلاف الوجوه عند الاعادة فيها بالباطنية

ومن

ومن استهلاك تعيناتهم وكثرة انياتهم الظاهرة فى صورة الخلق بظاهر
ارض الفرق فى احدية عين الحق وعند الاخراج منها بالظاهر فى المظاهر
الخلقية وصور التعينات المختلفة م من الكافرين ش الساترين وجه الحق
بستر استعداداتهم م الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا اصابعهم فى
اذانهم طلبا للستر ش لانهم فهموا الحكم احتجابهم من الغفر ذلك كما ذكر
وهو معنى قوله م لانه دعاهم ليغفر لهم والغفر الستر ش وقوله م ديارا
احدا حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة ش معناه انه عليه السلام انما دعا
المحتجبين بالكثرة الذين هم عباد صور الاسماء عن الوحدة لينقذهم عن
مهلكة الشقاء الذى هو اختلاف الوجوه لاسمائه الى منجاة السعادة
التى هى احدية وجه الذات وعن ظلمات حجب الجلالية الى نور جمال الذات
فلما تحقق انهم اهل الحجاب الذين يعبدون الاصور الكثرة لاسمائه ولا
يزيدهم الدعوة الا زيادة الاحتجاب لقوة الشيطنة ونفاذ حكم الارادة
الالهية فيهم بالعزة دعا ربه الناصر له باسم القهار المنتقم ليستر صور
اختلافاتهم وتعيناتهم الظاهرة فى ظاهر ارض الفرق باحدية اسم الباطن
فى باطنها كما ستروا وجوه استعداداتهم واستتروا عن سماع دعائه
فتعم منفعة اثر الدعوة ومن صلاحهم بالردع عن الكثرة الى الوحدة و
المنع عن التمادى فى التفرقة والبعد فان نفى الفساد صلاح وصلاح
من بقى بعدهم من المؤمنين فلا يضلونهم ولا يهلكونهم ويحيروهم كما عمت
الدعوة جميعهم م انك ان تذرهم اى تدعهم وتتركهم يضلوا عبادك

اى تحيروهم فيخرجوهم من العبودية الى ما فيهم من اسرار الربوبية فينظرون انفسهم
اربابا بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيدا فهم العبيد كارباب ش اى ان هولاء
ان تركتهم مع اهوائهم تظاهروا بانياتهم وتفرعنوا بانانياتهم التى
هى هوية الاحدية المنصبغة بالوان مظاهرهم فلا يتحركوا الا الى الغلو
والطغيان فيخرجوا عبادك بدعوتهم الى الانانية الشيطانية من العبودية
التى هم عليها الى ما فيهم من معنى الربوبية مع كونهم عبيدا فيتحيروا ويكونوا
شر الناس كما قال عليه السلم شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حى
فان الهادى يدعوا الى طاعة الرحمن ليتفانوا عن حيوة الهوى وينسلخوا
عن رسومهم فيموتوا عن انانيتهم الحاجبة للحق فيحيوا بالحيوة الحقيقية
الابدية والمضل يدعوا الى طاعة الشيطان فيمدهم فى طغيانهم
بتقوية انانيتهم فيطلعوا على سر الربوبية فيهم مع بقاء الهوى وحيوة
الانية والانانية اى الاحدية المنصبغة بلون الكثرة واحكام الامكان
التى هم بها عبيد فينظرون انفسهم اربابا مع كونهم عبيدا فيكونون
شر الناس عبيدا اربابا عند انفسهم وذلك عين الحيرة والضلال
والهلاك بخلاف حيرة المحمدى فانها بعد فناء الانية فى الاحدية و
الموت الحقيقى والنظر الى نفسه بانه لا شئ محض م ولا يلدوا الا فاجرا
ولا يظهرون الا فاجرا اى مظهرا ما ستر كفارا اى ساترا ما
ظهر بعد ظهوره ش اى انهم فاجرون باظهار انانيتهم الشيطانية
ودعوى الربوبية كفارون لستر الحقيقة الالهية بانانيتهم فلا يكون

اولادهم

اولادهم الا على صور اسرارهم كما قال عليه السلم الولد سر ابيه فلا يلدوا
الا مظهر الانانية بدعوى الربوبية المستورة فيه زورا وكذبا ساترا بانانيته
الحقيقة الالهية التى ظهرت بصورته بعد ما ظهرت فيكون ملتبسا على عبادك
فى دعواه م فيظهرون ما ستر ثم يسترونه بعد ظهوره ش اى فيظهرون
بالدعوى ما ستر من الربوبية المستورة ويدعون بانانيتهم انهم الرب
يعنى يدعون ان الانانية الظاهرة هو الرب المستور فيهم زورا وكذبا ثم
انهم على الحقيقة ساترون الذى يدعون ظهوره بعد ظهوره فى صورهم
على الحقيقة م فيحار الناظر ولا يعرف منه الفاجر فى فجوره ولا الكافر
فى كفره والشخص واحد ش اى يحار الناظر الطالب للحق فى الاظهار والستر
ولا يعرف ان الفاجر فى اظهار الربوبية بدعواه اياها ساتر لها و
لا ان الساتر لها فى ستره لها هو ذلك المظهر كذبا وزورا والحال ان الشخص
المظهر الساتر واحد وهو عين الاضلال والتحير م رب اغفر لى اى
استرنى واستر من اجلى فيجهل مقامى وقدرى كما جهل قدرك فى
قولك وما قدروا الله حق قدره ش اى استر بنور ذاتك انانيتى واستر
بنور صفاتك رسومى وآثارى وقوى نفسى وطبيعتى لاجلى اى خلصنى
من التلوين بظهورها لان محوا بكليتى فيك فانيا مجهول القدر كما
وصف ذاتك م ولوالدى من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة
ش اراد بالعقل والطبيعة الروح والنفس واوردهما على اصطلاح الحكما
واراد بالنتيجة القلب الحاصل منهما فان حقيقة الانسان المعبر عنه بانا

وستر بهام جملة الستر لا جله حتى لا يبقى منه اصل واسم ورسم فلا ينعت و
لا يعرف م ولمن دخل بيتي مؤمنا اي قلبي مؤمنا مصدقا بما يكون
فيه من الاخبارات الالهية وهو ما حدث به انفسهم ش ولما استجيب دعاءه
بالفناء في الله قام انية الله مقام انيته فكان بيته قلبه لقوله قلب
المؤمن بيت الله وقوله عليه السلم حاكيا عن ربه لا يسعني ارضي ولا سمائي
ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن ومن حق التجلي الالهي ان يفني ما تجلى فلم يبق
الا هو فكان احاديث قلبه اخبارات الهية وكان من دخله مصدقا له
عارفا واصلا مثله فيلزم ان يكون احاديث انفسهم تلك الاخبارات
الالهية لان القلب ومن دخله في مقام الفناء في عين احدية الجمع فكل
ما يجئ بال منهم كان اخبارا الهيا وضمير الجمع وصيغته في انفسهم لمن
دخل محمولا على المعنى وفي بعض النسخ انفسهما على تاويل العقول والاعيان
م وللمؤمنين من العقول والمؤمنات من النفوس ش ظاهر م ولا تزد الظالمين
من الظلمات اهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية الا تبارا اي هلاكا ش
اول الظالمين بذوي الظلمات من قوله الظلم ظلمات يوم القيمة وفسرهم
باهل الغيب على حسب ما غلبه من الحال والاستغراق في الغيب وقوله
اهل الغيب بيان لهم المكتنفين اي المتخذين اكنافهم والمتوطنين خلف
الحجب الظلمانية وراء الاستار الحجابية والاطوار الجسمانية الظلمانية
المحتجبين في حظاير القدس عن اعين الناظرين الا تبارا اي هلاكا في الحق
م فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم ش قوله م في المحمديين

كل

كل شيء هالك الا وجهه والتبار الهلاك ش يجوز ان يكون صفة للظالمين اي الظالمين
الكائنين او حالا اي كائنين في المحمديين والمراد بالظالمين امة محمد من المصطفين
او صفة لهلاكا اي هلاكا واقعا في المحمديين اي في زمرتهم ومتعلقا
بشهودهم اي لشهودهم وجه الحق في المحمديين وقوله كل شيء هالك
الا وجهه بيان لمشرب المحمديين اي فيهم شهود كلي باضمحلال الرسوم
وفناء كل شيء عند طلوع الوجه الباقي المحرق سبحاته ما انتهى اليه
بصره من خلقه ويجوز ان يكون قوله في المحمديين منقطعا عما قبله
على ان هذا الكلام مبتداء في المحمديين خبره اي فيهم هذا الشهود والوجه
هو الذات الموجودة مع لوازمه ووجه الحق هو عين الوجود الاحدي
الجمعي اي المطلق م ومن اراد ان يقف على اسرار نوح فعليه بالترقي
في فلك يوح وهو في التنزلات الموصلية لنا ش اكثر اسرار الكلمة النوحية
من الحكم والمعارف والمشاهدات لا ينكشف الا لمن ترقى بروحه الى فلك
الشمس فيوح اسم للشمس لان المكان العلي الذي هو منشأ القطب
ومبدأ تنزله ومن نور روحانيتها امداده والتنزلات الموصلية
كتاب من تصانيفه رفيع القدر ذكر فيه اسرار النوحية والتنزلات الروحية
لساير الانبياء والاولياء

فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية

انما قدم الشيخ رضي الله عنه الحكمة السبوحية على القدوسية وجعلها
متقارنين وان كان نوح متاخرا بالزمان عن ادريس عليهما السلم
لاشتراكهما في التنزيه مع ان التقديس ابلغ من التسبيح والابلغ بالمتاخر

اى الاصل الذى يحفظ فى الكثرة جهة الجمعية الاحدية م لا بل العين الطبيعة
ش اى العين الواحدة التى حقيقة الحق هو الطبيعة فى الحقيقة ظهرت فى
العالم العقلى بصورتها وتلبست بتعينها الكلى فتسمت طبيعة
م فعالم الطبيعة صور فى مرآة واحدة ش اى صور متضادة الكيفيات
فى مرآة الطبيعة الواحدة كما ان الطبيعة وساير حقايق العالم صور
مختلفة التعينات فى مرآة واحدة من الوجود الحق الواحد المطلق
على ما هو شهود المحقق وكشف الكامل الموحد م لا بل صورة واحدة
فى مرايا مختلفة ش اى صورة الطبيعة الواحدة فى مرايا قوابل مختلفة
متضادة الكيفيات تعكس ما ذكر كظهور الوجود الواحد الحق فى مرايا
الحقايق والاعيان على ما هو شهود العارف الواجد المعاين م
فثمة الحيرة لتفرق النظر ش اى نظر اهل الحجاب الناظرين بالفكر
العقلى لتحيرهم فى انه واحد فى مرايا مختلفة او كثير فى مرآة واحدة
م ومن عرف ما قلناه لم يحر ش اى من عرف ان الوجود الواحد الحق
يظهر فى الاعيان بحسب التعينات المختلفة بصور مختلفة فيقبل احكاما
مختلفة لم تحير لصدق الامرين جميعا باعتبار شهود الكثرة فى الذات
الواحدة لتجليها بصور الاعيان واعتبار شهود الوحدة فى
صور الكثرة لتحققها بالحقيقة الاحدية م وان كان فى مزيد علم ش اى لم
يتحير وان كان فى مزيد علم باعتبار المشهدين كما قيل ان معنى قوله
رب زدنى تحيرا رب زدنى علما فان علم العارف المحقق فى المشهدين

اولى فالتسبيح تنزيه عن الشريك وصفات النقص كالعجز وامثاله والتقديس
تنزيه عما ذكر مع التبعيد عن لوازم الامكان وتعلق المواد وكل ما
يتوهم ويعقل فى حقه تعالى من احكام التعينات الموجبة للتحديد
والتقييد وقد بالغ ادريس عليه السلم فى التجريد والتروح حتى غلبت
الروحانية على نفسه وخلع بدنه وخالط الملائكة واتصل بروحانيات
الافلاك وترقى الى عالم القدس واقام على ذلك ستة عشر عاما لم ينم
ولم يطعم شيئا فتنزيهه ذوقى وجدانى تاصل فى نفسه حتى خرق العادة
واما تنزيه نوح عليه السلم فهو عقلى لانه كان اول المرسلين فلم تجاوز
فى التنزيه مبالغ فهوم الامة ولم يخل عن شوب من التشبيه على ما هو
طريق الرسالة وقاعدة الدعوة وتزوج وولد له بخلاف ادريس
لان الشهوة قد سقطت عنه وتروحت طبيعته وتبدلت احكامها
بالاحكام الروحية وانقلبت بكثرة الرياضة وصار عقلا مجردا
ورفع مكانا عليا فى السماء الرابعة فلهذا قال م العلو نسبتان
علو مكان وعلو مكانة فعلو المكان ورفعناه مكانا عليا
واعلى الامكنة المكان الذى تدور عليه رحى عالم الافلاك وهو فلك الشمس
وفيه روحانية ادريس ش علو المكان كون الشئ فى ارفع الاماكن
وعلو المكانة كونه فى ارفع المراتب وان لم يكن مكانيا او كان فى
ادنى الاماكن كعلو رتبة الانسان الكامل بالنسبة الى الفلك الاعلى و
انما اثبت لادريس عم العلو المكانى لانه لم يتجرد عن التعين الروحانى

جمعا عايدا الى العين الثابتة لا الى الحق كما قال م فليس الامر حكم
الحك والمحك عين العين الثابتة فيها تتنوع الحق في المجلى فيتنوع
الاحكام عليه فيقبل كل حكم وما يحكم عليه الا عين ما تجلى فيه ما ثم
الا هذا ش فالتحير انما يكون في البداية اذا كان النظر العقلي باقيا
والحجاب الفكري مسبلا فاذا تم الكشف وصفا العلم الشهودي العرفاني
الذوقي ارتفع التحير مع زيادة العلم فشهود الوجود الواحد الحق
المتجلي في صور الاعيان التي هي مقتضى الاسم العليم والتجلي الذاتي
والفيض الاقدس او شهود الاعيان الثابتة في الوجود الواحد الحق
الذي لا خصوصية ولا حيثية له فاز حق كل حقيقة وبه تحققت الاعيان
في حقايقها بعد التعين الاول الذي ظهر به العين الواحدة المتكثرة
بالتعينات المتنوعة فيتنوع الحق في الاعيان المختلفة الخصايص
والاحكام فيقبل حكم كل ما يتجلى فيه من الاعيان فيكون كل عين عينه
حاكمة عليه بما فيه ولا يقبل الحكم الا من ذاته فان الذات هي الحاكمة
اولا على كل عين بما فيه بعالميتها وما ثم اي في الوجود الا هو وحده
م فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ش اي باعتبار ظهوره في صور
الاعيان وقبول الاحكام منها م وليس خلقا بذلك الوجه فاذكروا
ش اي بحسب الاحدية الذاتية واسمائه الاول في الحضرة الالهية الواحدية
فانه بذلك الوجه موجد الموجودات وخالق المخلوقات فلا يكون خلقا
بذلك الاعتبار م من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ه وليس يدريه

الا

في احديته ووجودهم به فهو متعال عن المكان لعدم التقيد وكون
المكان به مكانا لا عن المكانة لكون المطلق على رتبة من المقيد
م ولما خافت نفوس العمال منا اتبع المعية بقوله ولن يتركم اعمالكم
فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة فجمع لنا بين الرفعتين
علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم ش اي ولما وصفنا بانا
الاعلون وان الله معنا فهم العمال منا علو المكانة لتنزه الحق
عن المكان وثبوت الاعلوية بالعلم فخافوا فوات اجر العمل لان
العمل يقتضي علو المكان في حصول الثواب في الجنة فاتبع المعية
بقوله ولن يتركم اي ينقصكم اعمالكم ليعلموا ان الرفعة العلمية
الرتبية لا تنافي الرفعة العملية المكانية وان الله يجمعهما لهم
فان الله مع كل شيء في كل حضرة م ثم قال تنزيها للاشتراك
بالمعية سبح اسم ربك الاعلى عن هذا الاشتراك المعنوي ش يعني
لما اثبت له تعالى معيتنا في الاعلوية اوهم كالاشتراك في علو المكانة
فنزهه بقوله سبح اسم ربك الاعلى عن هذا الاشتراك فان العلو المطلق
الذاتي له وحده وهو الاعلى بذاته مطلقا لا بالنسبة الى غيره فان
كل علو ليس الا له وكل ما ينسب اليه علو فبقدر ما يتجلى فيه باسمه العلي
ينسب اليه فلا شريك له في اصل العلو فلا اعلوية اضافية له وكل
ما علا فباسمه علا م ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات
اعني الانسان الكامل وما نسب اليه العلو الا بالتبعية اما الى المكان

واما الى المكانة وهي المنزلة فما كان علوه لذاته فهو العلي بعلو المكان
وبعلو المكانة فالعلو لهما ش بيان ان العلو ليس الا له فان الانسان
الكامل اعلى الموجودات وما نسب اليه العلو الا بتبعية المكان والمكانة
فعلوه بسبب علوهما واذا لم يكن لاعلى الموجودات علو ذاتي فكيف بغيره
فعلم ان العلو الذي وصف به المكان والمكانة في قوله مكانا عليا
وفي كونهم اعلين بسبب معية الله ليس لهما بالذات فلا علو لمقيد اصلا
الا بالحق الذي له مطلق العلو الذاتي ومن ثم قال م فعلو المكان
كالرحمن على العرش استوى وهو اعلى الاماكن وعلو المكانة كل شيء
هالك الا وجهه واليه يرجع الامر كله أإله مع الله ش يعني ان اعلى الاماكن
علوه المكاني انما كان بتجلي اسم الرحمن له وهو معنى استوائه عليه
واما اختصاص علو المكانة ففي قوله كل شيء هالك الا وجهه اي حقيقته
التي بها وجد ما وجد وهو الوجود الحق المطلق فكل شيء في حد ذاته
فان وهو الباقي بذاته لا غير والكل يرجع اليه بالفناء فيه وليس معه شيء
فلا وجود لغيره فلا علو فلا وجه الا واحد متعال بذاته ثم نفى
العلو عن كل متعين بخصوصه فقال م ولما قال تعالى ورفعناه
مكانا عليا نعتا للمكان واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض
خليفة فهذا علو المكانة وقال في الملائكة أستكبرت ام كنت من
العالين فجعل العلو للملائكة فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم
في هذا العلو فلما لم يعم مع اشتراكهم في حد الملائكة عرفنا ان هذا علو

المكانة

المكانة عند الله وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة
علوا ذاتيا لكان لكل انسان فلما لم يعم عرفنا ان ذلك العلو للمكانة
ش انما بين ان علو المكانة ليس للانسان من حيث انه انسان ولا للملك
من حيث انه ملك والا لكان لكل انسان ولكل ملك عاليا ولم يبين ان
علو المكان كذلك لانه لما علم ان العلو لم يكن للاشرف ذاتيا علم انه ليس
للاخس ذاتيا وللاكتفاء بما ذكر من كونه مستفادا من تجلي اسم الرحمن
لا لكونه مكانا ولمثل ما ذكر من الدليلين ولذلك حذف جواب لما وهو قولنا
عرفنا ان العلو ليس ذاتيا بل لكونه مجلى اسم الرحمن وتقييد علو المكانة
بقوله عند الله معناه علو القرب والزلفى من الله وهو علو المنزلة
والرتبة لا العلو الذاتي وقيل العالون ملائكة مهيمون لم يؤمروا بالسجود
لهيمانهم في الحق وغيبوبتهم عن غيره فلم يعرفوا ما سوى الله من آدم
وغيره ولا انفسهم فهم في خطاب الملائكة بالسجود كالمجانين في خطاب
الاناسي مستثنون عنهم م ومن اسمائه الحسنى العلي على من وما ثم الا هو
فعلوه لنفسه وهو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات هي
العلية لذاتها وليست الا هو فهو العلي لا علو اضافة لان الاعيان التي
لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الوجود فهي على حالها مع تعداد
الصور في الموجودات والعين واحدة من المجموع في المجموع ش ولما بين
ان العلو لكل ما سواه من المتعينات نسبي شرع في بيان العلو الذاتي
وقوله على من استفهام بمعنى الانكار لانه ليس في الوجود غيره فلم يكن

المذكورين وهو ادناها
اي من العالين

علوه نسبيًا بل ذاتيا وفي بعض النسخ عم وما ثم الا هو فهو العلي لذاته
او عما ذا وما هو الا هو فعلوه لنفسه ش والعلو يعدى بعن لما فيه معنى
الارتفاع وبعلى من معنى الغلبة والمراد ان علوه ليس اضافيا فيدخل
فيه عن وعلى انما هو ذاتي وهو من حيث الحقيقة عين جميع الموجودات
لانها به موجودة بل وجودها وجوده فهي العلية لذاتها بحسب الحقيقة
لانها ليست الا هو حقيقة وعلى ذلك كان الاعيان الثابتة في العدم باقية
على حالها من العدم والوجود المتعين بالاعيان هو عين الوجود الحق
اذ ليس لها من ذاتها الا العدم وما هي الا مرايا له كما قيل شعر وما الوجه
الا واحد غير انه ٭ اذا انت اعددت المرايا تعددا ٭ فتعدد الصور
في الوجودات عين واحدة في مجموعها متكثرة بحسب اسمائها كما
ذكر في المقدمة فان الاعيان من مقتضيات اسمه العليم من حيث اسمه الباطن
وظهورها وحدوثها من حيث اسمه الظاهر وما العين الا واحدة
فلها العلو الذاتي باعتبار وحدتها الحقيقية والوجه الواحد المطلق
من حيث هو مجموع الوجوه الاسمائية في صورة المجموع من حيث هو المجموع
الوحداني الذات والعلو الاضافي بنسبة بعض تلك الوجوه الى بعض
كما قال م فوجود الكثرة في الاسماء وهي النسب وهي امور عدمية
وليس الا العين الذي هو الذات فهو العلي لنفسه لا بالاضافة فما في
العالم من هذه الحيثية علو اضافة لكن الوجوه الوجودية ش اي المنسوبة
الى الوجود المطلق وهو الوجودات الاضافية م متفاضلة فعلو

لمافيه م

الاعيان مقتضى الاسم العليم

الاضافه

الاضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة لذلك
نقول فيه هو ش اي بحسب الحقيقة م لا هو ش بحسب الانحصار في التعين الاضافي
وكذلك في الخطاب م انت لا انت قال الخراز رحمة الله عليه وهو وجه من وجوه
الحق ولسان من السنة ش كما علمت م ينطق عن نفسه بان الله لا يعرف
الا بجمعه بين الاضداد في الحكم بها عليه فهو الاول والاخر والظاهر والباطن
فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره وما ثم من يراه غيره وما ثم
من يبطن عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى ابا سعيد الخراز وغير ذلك
من اسماء المحدثات ش قيل لابي سعيد الخراز بما عرفت الله قال بجمعه بين
الاضداد وكان ينطق عن نفسه من حيث خلق على صورة خالقه في الجمع
بين الاضداد وما هو الا ظهور الحق في صورته بجميع اسمائه المتضادة فهو
محكوم عليه بها كالحق بل حق من حيث الحقيقة وجه خاص من وجوهه
من حيث تعينه وخصوصيته كساير المحدثات اذ ليس في الوجود غيره
الا ان الوجوه متفاوتة متفاضلة بحسب ظهور الاسماء فيها وبطونها
وغلبة احكام الوجوب والامكان فيها بعضها على بعض كغلبة الروحانية
في بعضها والجسمانية في بعضها كقولهم م فيقول الباطن لا اذا قال الظاهر
انا ويقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا وهذا في كل ضد والمتكلم واحد
وهو عين السامع يقول النبي صلعم وما حدثت به انفسها فهي المحدثة
السامعة حديثها العالمة بما حدثت به نفسها والعين واحدة
واختلف الاحكام ولا سبيل الى جهل مثل هذا فانه يعلمه كل انسان

من نفسه وهو صورة الحق ش يعني ان كل اسم من اسمائه تعالى يثبت مقتضاه
وينفي مقابله من الاسماء ما اثبته باثبات ما يقتضيه وكذا كل جزء من
العالم يثبت انانيته باظهار خاصيته وينفي ضد ما اثبته ويبطل
دعواه باظهار ما يضاد تلك الخاصية فكل احد يخبر عما في طبعه و
الاخر يجيبه والمخبر والمجيب واحد وقد يمثل بقول النبي صلعم في بيان
مغفرته تعالى لذنوب امته ما صدرت عن جوارحهم وما حدثت به
انفسهم وان لم يفعلوه فان كل انسان قد تحدث نفسه بفعل شيء
ويهم به ويردعه عن فعله صارف منه وهو يسمع حديث نفسه
ويعلم اختلاف احكامها عند التردد في الفعل وهو المحدث والسامع
والآمر والناهي بعينه والعالم بجميع ذلك مع ان عينه واحدة لاختلاف
قواه ومبادي افعاله من العقل والوهم والغضب والشهوة وغير ذلك
وهو بعينه صورة الحق في الوجوه ولاحكام لاسمائه م فاختلطت
الامور وظهرت الاعداد في المراتب المعلومة فاوجد الواحد وما ظهر بالواحد صح
حكم العدد الا بالمعدود ش سبب اختلاط الامور واشتباهها تكثر العين
الواحدة بالتعينات والمراتب اذ لا شيء في الوجود الا تلك العين الواحدة
المتكثرة بالتعينات المختلفة الا ترى ان الواحد في اول مرتبة واحد
وفي الثانية عشرة وفي الثالثة مائة وفي الرابعة الف وكل واحد من
هذه المراتب كلية يحتوي على بسائط الآحاد والعقود كالانواع
المحتوية على الاشخاص والاجناس المحتوية على الانواع فان الواحد في

المرتبة

تمثيل الواحد الحقيقي بالواحد العددي

المرتبة الاولى اذا تجلى في صورة اخرى يسمى اثنين وليس الا واحد وواحد
جمعا والواحد ليس بعدد والهيئة الاجتماعية واحدة والمجموع المسمى
اثنين عدد واحد فالصورة واحدة والمادة واحدة والمجموع
واحد تجلى في صورة الكثرة فانشاء الواحد العدد بتجليه في صوري
وكذا الثلثة واحد وواحد وواحد وحكمها في الواحدية حكم الاثنين
وهكذا الى التسعة التي هي بسائط الواحد وتعيناته في المرتبة الاولى
فاذا تجلى في المرتبة الثانية يسمى عشرة وليس الا الواحد صورة ومادة
ومجموعا فالواحد هو المسمى بجميع مراتب العدد واسمائه وصور
الاعداد مراتب تجلياته فهو لا شك من حيث انه عدد واحد وثاني
اثنين وثالث ثلثة ورابع اربعة كقوله تعالى ما يكون
من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك
ولا اكثر الا هو معهم فالواحد منشئ العدد والعدد مفصل الواحد
واذا فصلت العدد عند التحليل والتحقيق لم تجد الا الواحد
المتجلي في صور تعيناته ومراتب تجلياته ولما كان العدد نسبة
تعينية تعرض الواحد في تعيناته وتجلياته لم يتعين الا بالمعدود
وهو الواحد الحقيقي الذي لا حقيقة الا له وبه تحقق التعدد والتعين و
التجلي واللاتعدد واللاتعين واللاتجلي فان تجلى في صورة احديته
الذاتية كان الله ولم يكن معه شيء وبطنت فيه الاعداد الغير المتناهية
بطون النصفية والثلثية والربعية وساير النسب الغير المتناهية

في الواحد فانها لا تظهر الا بالعدد مع كونها متمايزة فيه وان تجلى في
صور تعيناته ومراتب تجلياته اظهر الاعداد وانشأ الازواج والافراد
فتلك مراتب تنزلاته وليس في الوجود الا هو م والمعدود منه وجود ومنه
عدم ش اي في الخارج فان العدم المطلق الذي لا في العين ولا في الغيب
لا شيء محض فلا تعدد فيه ولذلك بينه بقوله م فقد يعدم الشيء من حيث
الحس وهو موجود من حيث العقل فلابد من عدد ومعدود ش اما
في العقل واما في الخارج م ولابد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه ش
كما من بيان انشاء الواحد العدد وتفصيل الواحد م فان كان
كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة الى ادنى
حتى الاثنين والى اكثر لا عن نهاية ما هي فيه مجموع ش اي ليست تلك الحقيقة
نفس المجموع فان المجموع امر مشترك بين جميع المراتب المختلفة الحقائق
لامتياز كل واحدة منها باللوازم والخواص من الاخرى ولكل مرتبة
ش اسم خاص وصورة نوعية متقومة بفصل لامتناع استناد اللازم
الخاص الى الامر المشترك م ولا ينفك عنها اسم جمع الاحاد ش لازم صادق
على جميع المراتب لازم عام م فان الاثنين حقيقة واحدة والثلثة حقيقة
واحدة بالغا ما بلغت هذه المراتب وان كانت واحدة ش اي وان
كانت جميع المراتب واحدة في كونها جمع الاحاد وكونها عددا او
كثرة ومجموعا وما في معناها م فما عين واحدة منهن عين ما بقي
ش لما ذكر من اختلافها بالفصول المنوعة فقوله فان كان كل مرتبة

العدد صح

من العدد حقيقة واحدة شرط هذا جوابه وقوله ما هي مجموع صفة
للحقيقة وقوله ولا ينفك عنها صفة اخرى معطوفة عليها وقوله فان الاثنين
تعليل لاختلاف المراتب بالاعداد والشرط الثاني تقييد له محذوف جوابه
لدلالة ما قبله عليه اي وان كانت واحدة في كونها جمع الاحاد فهي حقائق
مختلفة م فالجمع يأخذها ش اي يتناولها ويصدق عليها صدق الجنس
على الانواع م فنقول بها منها ونحكم بها عليها ش اي فنقول باحدية
كل حقيقة من عين تلك الحقيقة التي هي جمع معين من احاد معينة لها هيئة
اجتماعية خاصة اي صورة نوعية يخالف بها جميع المراتب الاخر و
نحكم بها عليها اي نحكم بالاحدية النوعية على تلك الحقيقة م قد ظهر في هذا
القول عشرون مرتبة ش هي من الواحد الى التسعة التي هي مراتب الاحاد
ثم العشرة ثم العشرون فانه اسم لعقد خاص باعتبار انه عقدان
من العشرة وكذا الثلثون والاربعون والخمسون والستون والسبعون
والثمانون والتسعون ثم المائة ثم الالف م فقد دخلها التركيب ش
مما به الاشتراك وهو جمع الاحاد وما به الامتياز من الصورة النوعية
الا الواحد فانه لا تركيب فيه وليس بعدد وله مرتبة خاصة من كونه اصل
العدد ومنشأه ولهذا قال فقد دخلها التركيب وجعلها عددا م
فما تنفك تثبت عين ما هو منفي عندك لذاته ش اي لا تزال تثبت للكل
انه واحد اي حقيقة واحدة ومرتبة واحدة فكل منها عين الاخرى
بهذا الاعتبار ثم نقول ان الواحد غير الباقي لانها عدد والواحد

ليس بعدد وهو منشئ العدد وهو ليس كذلك وتعول لسائر المراتب ان كلا
منها عدد وجمع احاد فكل منها عين الاخرى بهذا الاعتبار وكل
واحدة منها حقيقة نوعية غير الاخرى فقد اثبت لكل واحدة انها
غير الاخرى بهذا الاعتبار ونفيت عنها انه عين الاخرى لذاته م ومن عرف
ما قررناه في الاعداد وان نفيها عين اثباتها علم ان الحق المنزه هو الخلق
المشبه وان كان قد تميز الخلق من الخالق ش اى من عرف ان الواحد بذاته
منشئ الاعداد بتجلياته وتعيناته فهو المسمى بالكثرة باعتبار تعدد التجليات
والتعينات في مراتب ظهوراته والتعدد نعت له بتلك الاعتبارات الا باعتبار
الحقيقة الواحدية من حيث هو واحد وكل كثير واحد من حيث ان حقيقته معينة
وحدانية ليس هو واحد من حيث التركيب ولا اشتمال على مراتب الواحد وان
نفي الواحدية عن كل عدد اثباتها فان حقيقة واحدة من الاعداد فالواحد
محيط باوله واخره ونفي الجمعية التي التعدد عين اثباتها له وان
كل عدد غير الاخر باعتبار وعينه باعتبار عرف ان الحق المنزه عن التشبيه
باعتبار الحقيقة الاحدية هو الخلق المشبه باعتبار تجليه في الصورة المتعينة
فمن نظر الى الاحدية الحقيقية المتجلية في صور التجليات والتعينات قال
حق ومن نظر الى التعدد والكثرة قال خلق ومن تحقق بما ذكرناه قال حق
من حيث الحقيقة خلق من حيث الخصوصية الموجبة للتعدد كما اشار اليه
الشيخ العارف ابو الحسن النوري قدس الله روحه لطف نفسه فسماه حقا
وكثف نفسه فسماه خلقا فان الحقيقة الاحدية في الكل تلطف عن الابصار

بل

بل البصائر اي عن الحس والعقل والصور المتعينة بالخصوصيات
المتمايزة من الهيئات والاشكال والالوان تكثف فتدرك بهما م فالامر
الخالق المخلوق والامر المخلوق الخالق ش بالاعتبارين على ما مر ظهور الهوية
بصورة الهذية وتحقق الهذية بالهوية فهو هذا وهذا هو طردا وعكسا
م كل ذلك من عين واحدة لا بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة ش
على ما بين في الواحد والكثير م فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر
والولد عين ابيه فما راى يذبح سوى نفسه وفداه بذبح عظيم فظهر بصورة
كبش من ظهر بصورة انسان وظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد من هو
عين الوالد وخلق منها زوجها فما نكح سوى نفسه فمنه الصاحبة و
الولد والامر واحد في العدد ش اي العين الواحدة في الحقيقة يتعدد بكثرة
التعينات عيونا كثيرة وتلك التعينات قد تكون كلية كالتعين الذي
صارت الحقيقة الاحدية به انسانا وقد تكون جزئية كالذي صارت به
ابرهيم فان المتعين بالانسانية المطلقة هو الذي صار بعد التعين النوعي
بالتعين الشخصي ابرهيم وبتعين اخر اسمعيل فالمتعين بالانسانية المطلقة
لم يذبح سوى نفسه وفدى نفسه بذبح عظيم هو نفسه بحسب الحقيقة قد تعينت
بتعين نوعي اخر متشخصة بتعين شخصي فالحقيقة الواحدة التي ظهرت
بصورة انسان هي التي ظهرت بصورة كبش بحسب التعينين المختلفين
نوعا وشخصا ولما كانت الصورة الانسانية في الوالد والولد محفوظة
باقية على وحدة النوعية اضرب عن غيرية الصورة في الوالد والولد

وانبت غيرية الحكم فقال لا بل بحكم ولده فان صورتهما واحدة في الصورة
الانسانية ولم يتغير الا حكم الوالدية والولدية فحسب وكذا ابن ادم وحوا
فانهما واولادهما واحد في الانسانية فالامر واحد في الحقيقة متعدد
بتعينات نوعية وشخصية لا تنافي الوحدة الحقيقية فهو واحد في صورة
العدد م في الطبيعة ومن الظاهر منها ش يعني كذلك الوجود الحق
الواحد يتعين بتعين كلي يكون بها طبيعة ويظهر منها بتعينات
ثنائية وثلاثية اجسام طبيعية لها كيفيات متضادة وليس الطبيعة
ولا ما ظهر منها الا العين الاحدية التي هي حقيقة الحق م وما راينا ها
نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ما ظهر ش لانها كلية طبيعية
معقولة لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بنقصان جزئياتها وكثرتها
وتغيرها فان الحقايق الكلية كلمات الله التي لا تبديل فيها م وما الذي
ظهر غيرها ش بحسب الحقيقة م وما هو عين ما ظهر ش بحسب التعين فان المتعين
المخصوص من حيث تعينه غير المطلق وغير المتعين الاخر م لاختلاف
الصور بالحكم عليها ش فان لكل صورة من صور المتعينات حكما
خاصا ليس لغيرها م فهذا بارد يابس وهذا حار يابس فجمع باليبس
وابان بغير ذلك ش مثال لاختلاف الصور بالاحكام فان الاصل
الواحد جمع بينهما باليبس وفرق بالحر والبرد وكذا بارد رطب وحار رطب
فانه جمع بالرطب وفرق بالحر والبرد وكذا بارد رطب وبارد يابس
فقد جمع بالبرد وفرق بالرطوبة واليبوسة م والجامع الطبيعة ش

اى

ولم يصل الى التوحيد الذاتي المحمدي بالانسلاخ عن جميع صفات الغيرية
والانطماس في عين الذات الاحدية بل انسلخ عن الصفات البشرية
الطبيعية فتجرد عن النشاة العنصرية واحكامها وبقي مع الصفات
الروحانية وهيئاتها فتبدلت هيئات نفسه المظلمة بهيئات روحه المنورة
وانقلبت صورته صورة مثالية نورانية مناسبة لهيئات الروحانية
فعرج به الى ماواه الاصلي ومقام فطرته الذي هو فلك الشمس وروحه
منشا تنزل روح القطب فان روح هذا الفلك اشرف الارواح السماوية
كما ان روح القطب اشرف الارواح الانسية ولهذا كان الشمس اشرف
الكواكب ورئيس السماء وارتبطت بها جميع الكواكب ارتباط اصحاب الملك به
العلوية من وجه والسفلية من وجه كما تبين في علم الهيئة وكان
فلكها احصن الافلاك واوسطها كما كان الملك في وسط المملكة اذ
الوسط افضل المواضع واحماها عن الفساد فهو بالنسبة الى الافلاك
كالقطب من البحر وبتدبيره ينتظم امور العالم وينضبط الحساب
والمواقيت فهو اعلا قدرا وافضل روحا من الاماكن كلها م وتحته
سبعة افلاك وفوقه سبعة افلاك وهو الخامس عشر فالذي فوقه
فلك الاحمر ش اي المريخ م وفلك المشتري وفلك كيوان وفلك المنازل
والفلك الاطلس فلك البروج ش اي الفلك الذي قسم الى البروج الاثني عشر
واعلم كل برج بما بازائه من صور الكواكب الثابتة التي على فلك المنازل
الذي تحته وانما سمي بفلك المنازل باعتبار منازل القمر المعروفة

عند العرب من الثوابت التي عليهما م وفلك الكرسي وفلك العرش ش الظاهر
ان المراد بهما النفس الكلية والعقل الكلي اي الروح الاعظم فانهما مرتبتان
في الوجود اعظم من مراتب الافلاك والروح لوح القضاء والنفس لوح
القدر فهما ارفع من الاجرام الفلكية فسميا بهما فلكين مجازا كما سمي كرة التراب
فلكا مجازا فانهما لم تحرك ولم تحط بشيء حتى يسمى فلكا بالحقيقة على
ان البرهان لم يمنع وجود افلاك غير مكوكبة فوق التسعة والحكماء جوزوا
في جانب القلة اي لا يجوز اقل مما ذكروا واما في جانب الكثرة فلا جزم
م والذي دون فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر وكرة الاثير و
كرة الهواء وكرة الماء وكرة التراب فمن حيث هو قطب الافلاك هو رفيع
المكان ش ظاهر وتسمية العناصر افلاكا كما تقدم انه يريد بالافلاك مراتب
الموجودات الممكنة البسيطة من الاشرف الى الادنى م واما علو المكانة
فهو لنا اعني المحمديين قال تعالى وانتم الاعلون والله معكم في هذا
العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة ش انما كان علو المكانة
للمحمديين لان احدية الجمع اعلى رتبة في الوجود وهو رتبة محمد صلعم
والله تعالى باحديته الذاتية بالوجود المطلق متعال عن كل قيد
فله العلو الذاتي لان كل متقيد هو المطلق من حيث الهوية الحقيقية
الوجود الغير المنحصر فهوية هو وبنفسه ليس لشيء فلا رتبة له من غير
الوجود حتى يعتبر العلو بالنسبة اليه فالله هو العلي المطلق بحسب
الذات وحده لا بالنسبة الى شيء وهو مع المحمديين في هذا العلو لفنائهم

العلو المطلق

الامر له بصر ش ظاهر فان البصيرة التي يدرك بها باطن الحق والبصر
الذي يدرك به ظاهره اذا وفقهما الله وايد صاحبهما بنوره فرق
بهما بين الاعتبارين وعلم ان الحق باي الاعتبارين خلق وباتهما حق
م جمع وفرق فان العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر ش
اي الوجود الواحد الحق في مرتبة الجمع لاسمائه الالهية وفي مرتبة الفرق مخلوق
فليس في الوجود غيره فانه العين الواحدة وهي بعينه الكثيرة بالتعينات
وهي نسب لا تحقق لها بدونه فلا موجود الا هو وحده م فالعلي
لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الامور الوجودية
والنسب العدمية بحيث لا يمكن ان يفوته نعت منها وسواء كانت
محمودة عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا ش
اي العلي بالعلو الذاتي الحقيقي لا الاضافي هو الذي له الكمال المطلق الشامل
لجميع الكمالات الثابتة لجميع الاشياء وجودية كانت او عدمية محمودة
من جميع الوجوه او مذمومة بوجه فان بعض الكمالات امور نسبية
يكون بالنسبة الى بعض الاشياء مذمومة كشجاعة الاسد بالنسبة الى فريسته
والكامل المطلق هو الذي لا يفوته شيء من النعوت والاخلاق والافعال
والا كان ناقصا من تلك الحيثية م وليس ذلك الا للمسمى الله خاصة ش
اي ولا يكون ذلك العلو الذاتي والكمال المطلق الا للذات الاحدية المتعين
بالتعين الاول في الحضرة الوحدانية الجامعة للاسماء كلها وهو الاسم الاعظم
الذي هو عين مسمى الله او الرحمن باعتبار احدية جمع الاسماء المؤثرة

الفعالة لا باعتبار كثرتها م واما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له او صورة
فيه فان كان مجلى له فيقع التفاضل لا بد من ذلك بين مجلى ومجلى وان
كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي لانها عين ما ظهرت
فيه فالذي للمسمى الله هو الذي لتلك الصورة ش قوله مما هو مجلى له او صورة
فيه بيان لغير مسمى الله باعتبار المشهدين المذكورين فان شهود الواحد
الحق في الاعيان يوجب كونها مجالي له فيكون له وجوه بحسبها ولا بد
من التفاضل بين المجالي بحسب ظهوره في بعضها بجميع الاسماء كالانسان
الكامل او باكثرها كالانسان الغير الكامل او باقلها كالجمادات و
شهود الصور في الوجود الحق يوجب ان يكون لكل واحدة من تلك
الصور عين الكمال الذاتي الذي للكل اي للمسمى الله فانها عين الذي
ظهرت هي فيه فالذي للمسمى الله هو لها وفي بعض النسخ فتلك الصورة
عين الكمال الذاتي لان كل صورة ظهرت فيه هي عينه فالذي له هو الذي لها
وما في المتن اوجه واظهر والفاء في قوله فان كان مجلى له هي التي
تاتي في جواب اما والشرطية التي دخلت عليها الفاء خبر المبتداء الذي هو
غير مسمى الله م ولا هي هو ش باعتبار تعينها وخصوصيتها م ولا هي غيره
ش باعتبار حقيقتها م وقد اشار ابو القسم بن قسي ش بفتح القاف وتخفيف
السين وتشديد الياء م في خلعه ش اي في كتابه المسمى بخلع النعلين م
الى هذا بقوله ان كل اسم الهي متسمّى بجميع الاسماء الالهية ومنعوت بها
وذلك هناك ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له و

يطلبه

يطلبه فهو من حيث دلالته على الذات له جميع الاسماء ومن حيث دلالته على
المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور الى غير ذلك
فالاسم المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى
الذي سيق له ش ظاهر غني عن الشرح م فاذا علمت ان العلي لما ذكرناه علمت
انه ليس علو المكان ولا علو المكانة ش اي اذا علمت ان العلي لنفسه اي العلو
الذاتي لما ذكرناه علمت ان علوه ليس علو المكان ولا علو المكانة م
فان علو المكانة يختص بولاة الامر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة و
وكل ذي منصب سواء كان فيه اهلية ذلك المنصب او لم تكن والعلو بالصفات
ليس كذلك فانه قد يكون اعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان
اجهل الناس فهذا علي بالمكانة بحكم التبع ما هو علي في نفسه فاذا عزل
زالت رفعته والعالم ليس كذلك ش هذا دليل على الفرق بين العلو الذاتي
والعلو التبعي الذي هو بواسطة المكان او المكانة وقد بينه في علو
المكانة فانه رفيع فيعلم منه الفرق بين الذاتي والمكاني وذلك ان العلو
التبعي عرضي يزول بزوال متبوعه كما ذكر واما الذاتي فلا يمكن زواله فيكون
على مراتب العلو وقد تمثل بالعلو الوصفي الذي هو دونه فانه اذا كان
الوصف لازما كان العلو ممتنع الزوال فمن كان اعلم كان اعلى بالصفة
النفسية لا بالتبعية م فما ظنك بمن هو على بالذات وقد يجمع انواعه
من العلو بالذات والصفة والمكان والمكانة كما في الحق تعالى فان له
اعلى المكانات في المراتب واعلى الاماكن وان كان المكان في حقه مجازا

كالعرش واما علوه بالذات والصفات فظاهر ولان الكامل
اوفر نصيب منها كادريس عليه السلم في شرف ذاته وعلوه وكمال علمه
ومكانة نبوته ومكانه في قوله تعالى ورفعناه مكانا عليا
اللهم ارزقنا حظا وافرا ونصيبا كاملا منها بفضلك ورحمتك يا ارحم الراحمين

فص حكمة مهيمية في كلمة ابرهيمية

انما خص الكلمة الابراهيمية بالحكمة المهيمية لان التهييم من الهيمان وهو
شدة الوله الذي يلزم شدة العشق لمن تجلى له الحق بجلال جماله
اي بكمال الذات الاحدية بجميع الصفات مع بقاء حجاب انيته
فهام لقوة انجيازه الى المحبوب من كل وجه فلا ينحاز الى جهة بعينه
وتقيده لما قبل من نور الذات مع جميع الصفات بقابليته
العينية وهي معنى الخلة الذاتية على تخلل المحبوب محبه وتخلق
المحب باخلاقه فان ابرهيم خليل الله صلعم كان اول من كشف
له الذات ولولا بقية قابليته لارتفع عنه الهيمان الموجب لترك
اباه وولده وماله والتحقق بالاحدية الموهوبة لمحمد حبيب الله
صلوات الله وسلامه عليه فانه تبعه في الاتصاف بجميع الصفات
مع كشف الذات وسبقه بالتحقق بالاحدية الحقيقية بالبقاء بالحق
بعد الفناء التام بارتفاع البقية دونه ولهذا ورد في الصحاح
ان اول من يكسى من الخلق يوم القيمة ابرهيم ع فانه اول من كملت به
احكام الوجوب في مرتبة الامكان اي ظهر بالصفات الالهية

كلها

كلها مع بقاء القابلية العينية بخلاف الخلة المحمدية الموهوبة له كما
ذكره في خطبته قبل وفاته بخمس ايام وقال فيها بعد حمد الله والثناء عليه
ايها الناس قد كان لي فيكم اخوة واصدقاء واني ابرأ الى الله
ان اتخذ احدا منكم خليلا ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر
خليلا ان الله قد اتخذني خليلا كما اتخذ ابرهيم خليلا اوتيت
البارحة مفاتح خزاين الارض والسماء فانها المحبة التي لقب بها
حبيب الله كما رمز اليه في الحديث ان الناس اذا التجأوا يوم القيمة
الى الخليل ع ان يشفع لهم يقولون ان خليل الله اشفع لنا يقول لهم
انما كنت خليلا من وراء وراء وفيه ايضا ان الخلق يلتجؤن الى نبينا
يوم القيمة حتى ابرهيم صلوات الله عليهما وانه الشفيع للكل و
سر ذلك ان كل واحد من النبيين له مقام الجمعية الالهية الذي هو مقام
قاب قوسين اي جمع الصفات المبدائية والمعيدية وامتاز محمد
صلعم بالتحقق بالاحدية المشار اليه باو ادنى لاستواء حكم الظاهر
والباطن فيه فختم بالاحدية وقد غلب على ابرهيم ع حكم الباطن فهام
كما غلب على موسى ع حكم الظاهر فملك وعلا وقهر م انما سمي الخليل خليلا
لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية قال الشاعر
قد تخللت مسلك الروح مني وبذا سمي الخليل خليلا كما يتخلل اللون
المتلون فيكون العرض بحيث جوهره ما هو كالمكان والمتمكن ش
شبه اتصاف الذات بالصفات باتصاف الجوهر بالاعراض فان

حلول العرض في الجوهر حلول سرياني لشمول العرض جميع اجزاء الجوهر
بحيث لا يخلو جزء ما منه ظاهرا او باطنا بخلاف حلول المتمكن في المكان
كسريان السواد في الجسم وهو تشبيه المعقول بالمحسوس للتفهيم وكذلك
نفس التخلل في المحبة استعمال مبني على التشبيه فان اتصاف العبد
بصفة الحق وحصره جميع صفاته ليس تخللا بمعنى الامتزاج بل هو محو
صفات العبد بتجلي الصفات الالهية وقيامه بحق صفاته حتى يكون
العبد مسمى باسماء الله تعالى كما ذكر في حق ابرهيم ع وهي الكلمات التي
ابتلاه الله تعالى بهن فاتمهن فقال له اني جاعلك للناس اماما فمعنى الخلة
بالحقيقة ظهوره بصورة الحق فيكون الحق سمعه وبصره وساير قواه
فبه يسمع العبد وبه يبصر ويسمى هذه المحبة حب النوافل لكون الصفات
زايدة على ذات العبد ففناؤه في الحق بها حب النوافل الزوايد
كانه تخلل حضرات الاسماء الالهية فتقرب الى الله بصفات نفسه فكساه
الله صفاته او بالعكس كقوله م او تخلل الحق وجود صورة ابرهيم
ش وهو اتصاف الحق بصفة ابرهيم وصورته بان يتعين بتعينه
فيضاف اليه جميع ما يضاف الى ابرهيم من الصفات فيفعل الله تعالى
ما يفعل بابرهيم فيسمع بسمعه ويرى بعينه وهو حب الفرايض اذ
لا يوجد ابرهيم الا به ضرورة انعدامه بنفسه م وكل حكم يصح من ذلك ش
كما ذكر م فان لكل حكم موطنا يظهر به لا يتعداه ش اي انما يصح الحكم الاول
وهو ظهور ابرهيم بصورة الحق في جناب الحق ومواطن قربه في الحضرة

الالهية

الالهية وفي الدار الاخرة والحكم الثاني وهو ظهور الحق بصورة ابرهيم من
حيث تعينه في وجوده حتى يصدر عنه الصفات الخلقية وتنضاف اليه صفات
النقص كالتاذي في قوله يؤذون الله والمكر في قوله ومكر الله والاستهزاء
في قوله الله يستهزئ بهم والسخرية في قوله سخر الله منهم والضحك على
لسان الصادق ع لا يكون الا في موطن الدنيا لا يتعداه الى موطن الاخرة
ومن حيث تعينه تعين العبد لا من حيث حقيقته وقد تنضاف اليه صفات
الكمال بكلا الحكمين في موطن الحب كما في قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله
رمى فان هذا الانضياف اليه والحكم به عليه قد يصح في موطن حب الفرايض
والنوافل جميعا فقوله م الا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات و
اخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذم ش استشهاد
ومثال للقسم الثاني وقوله م الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من اولها
الى اخرها ش استشهاد ومثال للحكم الاول كاتصاف العبد بالعلم والرحمة
والكرم وامثالها م وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق ش
اي وجميع صفات الحق تعالى حق واجب ثابت للمخلوق لان حقيقة
المخلوق هو الحق الظاهر بحقيقته في صورة عينه وصفاته صفاته فهي
حق للمخلوق من حيث الحقيقة وكذلك جميع صفات المحدثات حق واجب
ثابت للحق تعالى فانها شئونه واذا كان وجود المحدثات وجوده
الظاهر فيها فكيف بصفاتها وصفات المحدثات بدل من الضمير او
بيان فانه يجري مجرى التفسير كانه قال كما هي اي صفات المحدثات حق للحق

م الحمد لله فرجعت اليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود ش فان الحمد صفة كمال
من كمالاته تعالى يصدر منه حقيقة فانه هو الظاهر في صورة الحامد مظهرا
لكماله بالحمد والثناء الذي هو صفته لكل محمود وهو عينه المتجلي في صورة
ذلك المحمود بكماله الذي يستحق به الحمد م واليه يرجع الامر كله فعم ما ذم
وحمد وما ثم الا محمود او مذموم ش اما عمومه لما حمد فظاهر
واما عمومه لما ذم فلان الذم العقلي او العرفي او الشرعي لا يترتب
الا على متعين نسبي ذاتا كان او صفة باعتبار تعينه ونسبته الى
متعين يوجب انعدامه او انعدام كماله لو قطع النظر عن ذلك التعين
النسبي انقلب مدحا وحمدا بحسب الحقيقة وبحسب نسب اخرى اكثر من تلك
النسبة كما ان الشهوة مذمومة والزاني والزنا مذمومان ولا شك
ان حقيقة الشهوة هي قوة الحب الالهي الساري في وجود النفس وهو محمود
بذاته الا ترى ان العنة كيف ذمت في نفسها وكذا الزاني باعتبار
انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع وفعل كمالي لو لم يقدر الانسان
عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التي هي الحب و
باعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ
النوع وتوليد المثل وموجب اللذة كمال محمود وكذا الزنا باعتبار
قطع النظر عن هذا العارض كان محمودا في نفسه وبسائر النسب فانقلب
الذم حمدا في الجميع ولم يبق توجه الذم الا الى عدم طاعة الشهوة
للعقل والشرع وترك سياستها لها فكونها مذمومة انما هو

بالاعراض

بالاعراض عن حكمهما حتى ادى فعلها الى انقطاع النسب والتربية والارث
واختلال النظام ووقوع الهرج والمرج والفتنة وكلها امور عدمية
راجعة الى اعتبار التعين الخلقي وجهة الامكان وصفات الممكنات
باعتبار عدميتها والا فالوجود والوجوب واحكامهما كلها محمودة
والامر حمد كله م اعلم انه ما تخلل شيء شيئا الا كان محمولا فيه فالمتخلل
اسم فاعل محجوب بالمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر واسم
الفاعل هو الباطن المستور ش المتخلل هو النافذ في الشيء المتغلغل في
جوهره كالماء في الشجر ولا شك ان ذلك الشيء حامل لظاهر والمحمول
مستور فيه باطن م وهو ش اي المتخلل م غذاء له ش اي لما يتخلل م كالماء
يتخلل الصوفة فتربو وتتسع ش قوله م فان كان الحق هو الظاهر فالخلق
مستور فيه فيكون الخلق جميع اسماء الحق سمعه وبصره وجميع نسبه
وادراكاته وان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه فالحق
سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح ش
اشارة الى معنى قرب الفرائض والنوافل فان الاصل هو الحق
الواجب فهو الفرض والخلق هو النفل الزائد فاذا كان الحق ظاهرا
كان الخلق متخللا محمولا فيه خفيا فكان جميع اسماء الحق وصفاته
كسمعه وبصره وساير قواه وجوارحه كما قال صلعم ان الله قال على
لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال يده يد الله واشار الى يده صلعم
وقال الله تعالى ولكن الله رمى واليد يد محمد صلعم وقد نفى عنه الرمي

حيث قال وما رميت وذلك قرب الفرض وان كان الخلق ظاهرا كان
الحق متخللا محمولا فيه مستورا فكان سمع العبد وبصره وجميع جوارحه
وقواه كما جاء في الحديث مع ذلك قرب النفل وكلا الامرين جائز في
ابرهيم ع كما ذكر م ثم ان الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن الها
وهذه النسب احدثتها اعياننا فنحن جعلناه بمالوهيتنا الها فلا
يعرف حتى نعرف قال ع من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو اعلم
الخلق بالله ش يعني ان الذات الالهية لا تثبت لها الصفات والنسب الاسمائية
الا بثبوت الاعيان فان الصفات نسب والنسب لا تثبت بدون المنتسبين
فالالهية لا تثبت الا بالمالوهية والربوبية انما تكون بالمربوبية وكذا
الخالقية والرازقية وامثالها ولا يعرف احد المتضايفين الا بالاخر
ولذلك علق عليه السلم معرفة الرب بمعرفة المربوب م فان الحكماء
وابا حامد ادعوا انه يعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط
نعم تعرف ذات ازلية قديمة لا يعرف انها اله حتى يعرف المالوه
فهو الدليل عليه ش ابو حامد هو الغزالي رحمه الله والمراد ان الذات
الموصوفة بصفة الالوهية لا تعرف الا بالمالوهية كما مر بل العقل
يعرف من نفس الوجود وجود الواجب وهو ذات قديمة ازلية فان
الله بالذات غني عن العالمين لا بالاسماء فالمالوه هو الدليل على الاله
م ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين الدليل
على نفسه وعلى الوهيته وان العالم ليس الا تجليه في صور اعيانهم الثابتة

التي

التي يستحيل وجودها بدونه وانه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الاعيان
واحوالها وهذا بعد العلم به منا انه اله لنا ش يعني لما بدأه العقل
انه لا بد من وجود واجب بذاته غني عن العالمين انكشف عليه ان ساعده
التوفيق ان ذلك الوجود الحق الواجب هو المتجلي في صور اعيان العالم
بذاته وان اول ظهوره هو تجليه في الجوهر الواحد والعين الواحدة
المرتسمة بصور الاعيان الثابتة العلمية كلها ولا وجود لها الا به
فهي به موجودة ازلا وابدا وبنسبته اليها تثبت اسماؤه بل التعينات
العينية كلها صفاته وبها تتميز اسماؤه ويظهر الهيته بظهوره
في صورة العالم فهو الظاهر في صورة العالم والباطن في صورة
اعيانه والعين واحدة في ظهوره وبطونها فذلك عين الدليل
على نفسه وبعد علمنا به منا انه اله لنا علمنا انه يتنوع ويتصور
بحسب حقائق هذه الاعيان واحوالها فانها هو لا غيره وقوله
انه اله لنا بدل من الضمير في به اي بعد العلم بانه اله لنا م ثم يأتي
الكشف الاخر فيظهر لك صورنا فيه فيظهر بعضنا لبعض في الحق
فيعرف بعضنا بعضا ويتميز بعضنا عن بعض ش الكشف الاول
هو الفناء في الحق لان الشهود والمشهود في ذلك الكشف ليس الا الحق
وحده ويسمى الجمع والكشف الثاني هو البقاء بعد الفناء فيظهر في هذا الكشف
صور الخلق ويظهر بعض الخلق لبعض في الحق فيكون الحق مرآة للخلق
على ان الوجود الواحد قد تكثر بهذه الصور الكثيرة فالجمع حق

والصور خلق فيعرف بعض الخلق بعضا ويتميز البعض عن البعض في
هذا الشهود م فمنا من يعرف ان في الحق وقعت هذه المعرفة لنا
ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا اعوذ بالله
ان اكون من الجاهلين ش اي فمن المكاشف بالكشف الثاني من لا يحتجب
بالخلق عن الحق فيعرف الكثرة الخلقية في عين الجمعية الاحدية الحقية
وهم اهل الكمال لا يحجبهم الجلال عن الجمال ولا الجمال عن الجلال فان الكشف
الاول اجمالي محض لا يشهد فيه صاحبه الا الجمال وحده والصور العينية
واحوالها وتعيناتها وصفاته فهو محجوب بالجمال عن الجلال و — اسماؤه م
منهم اي من اهل الكشف الثاني من يحتجب بالجلال عن الجمال فيجهل الحضرة
ويحسب الخلق غيره فيحتجب بالخلق عن الحق اعوذ بالله من الضلال بعد
الهدى ولا تظنن ان الوجود العيني في الظاهر غير الوجود الغيبي
في الباطن فتحسب ان الاعيان قد انتقلت من العلم الى العين او بقيت — فائدة جليلة
هناك والوجود الحق ينسحب عليها فيظهر اثارها ورسومها او هي مظاهر
موجودة ظهر الحق فيها بل الاعيان بواطن الظواهر ثابتة على
معلوميتها وبطونها ابدا قد تظهر وتختفي فظهورها باسم النور
وجودها العيني الظاهر وبقاؤها على الصور العلمية الازلية الابدية
وجودها الغيبي فهي في حالة واحدة ظاهرة باطنة بوجود واحد — الباطن
حتى م وبالكشف معا ما يحكم علينا الا بنا لا بل نحن نحكم علينا بنا
ولكن فيه ش اي لا يحكم علينا الا بما فينا من احوال اعياننا بل الحاكم

والمحكوم

والمحكوم عليه واحد كما مر فنحن نحكم على اعياننا الظاهرة بما فيها من
حيث هي باطنة ثابتة بالتعين العلمي في الوجود الحق المطلق م
فلذلك قال فلله الحجة البالغة يعني على المحجوبين اذا قالوا للحق
لم فعلت بنا كذا وكذا مما لا يوافق اغراضهم ش فيقول على لسان
المالك لقد جئناكم بالحق اي الذي هو مقتضى اعيانكم والذي سألتموه
بلسان استعدادكم كقوله وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين م
فيكشف لهم عن ساق ش وفي نسخة فيكشف لهم الحق عن ساق وهو
شدة الامر الذي اقتضاه اعيانهم على خلاف ما توهموه م
وهو الامر الذي كشفه العارفون هنا فيرون ش هناك بالحقيقة اي العين
م ان الحق ما فعل بهم ما ادعوه انه فعله ش بل فعلوه باعيانهم وانفسهم
م وش يتحققون م ان ذلك منهم فانه ما علمهم الا على ما هم عليه ش
في حال ثبوت اعيانهم م فيدحض حجتهم وتبقى الحجة لله البالغة
فان قلت فما فائدة قوله فلو شاء لهداكم اجمعين قلنا لو حرف
امتناع لامتناع فما شاء الا ما هو الامر عليه ش معنى السؤال ان
المشية الاولى الذاتية التي اقتضت الاعيان اقتضت ضلال الضال
وهداية المهتدي فكان قولهم لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا — في معنى قوله تعا
قولا حقا وقوله تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين مقرر له فكيف يقوم — فلو شاء لهداكم اجمعين
جوابا لهم ومعنى الجواب ان لو حرف وضع للملازمة مع امتناع التالي
الذي هو وجود الهداية فيستلزم عدم مشية الحق هداية الكل

عند وجودهم لعدم قبول كل عين للهداية وعدم قبول كل الاعيان لها
للمشية الذاتية الاقدسية الموجبة لتنوع الاستعدادات فما شاء الا هداية
البعض وضلال البعض على ما هو الامر عليه واما قولهم لو شاء الله
ما اشركنا فهو كقول امير المؤمنين عليه السلام حين سمع قول الخوارج لا حكم
الا لله كلمة حق يراد بها باطل فان المشركين لما سمعوا قول المؤمنين
ما شاء الله كان قالوا ذلك تعنتا والزاما لا عن عقيدة وعلم و
الا كانوا موحدين ولذلك قال تعالى في جوابهم قل هل عندكم من علم
فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وقال لو شاء الله ما اشركوا
م ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل واي الحكمين
المعقولين وقع ذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته ش اي
لكن عين الممكن من حيث هو فرد من نوع قابل للنقيضين كالهداية والضلال
بالنسبة الى كل فرد من افراد الانسان قابل لهما بحسب النظر العقلي واي
النقيضين الذي وقع من كل فرد فهو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته
م ومعنى لهديكم لبين لكم ش الحق وما هو عليه الامر الالهي في نفسه م
وما كل ممكن من العالم ش اي من افراد الانسان م فتح الله عين بصيرته
لادراك الامر في نفسه على ما هو عليه فمنهم العالم والجاهل فما شاء فما
هديكم اجمعين ش لان الحكمة اقتضت تنوع الاستعدادات لتنوع الشؤون
المختلفة م ولا يشاء وكذلك ان يشاء ش حال وجودهم في المستقبل
م فهل يشاء هذا ما لا يكون ش لما قلنا ان حال وجودهم لا يمكن ان يكونوا

الا على ما عليه اعيانهم الثابتة في العدم فلا يقع الممتنع فلا يشاء
م فمشيته احدية التعلق ش اي لا تتغير عما اقتضاه ذاته لا تبديل لكلمات
الله م وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة للمعلوم والمعلوم انت
واحوالك ش اي في حال عينك الثابتة في الازل م فليس للعلم اثر في
المعلوم ش فان حال المعلوم اعطى العلم فلا يؤثر العلم فيه م بل
للمعلوم اثر في العالم فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه وانما ورد
الخطاب الالهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون وما اعطاه النظر العقلي
ش اي انما خاطب الله تعالى عباده على قدر فهومهم وما توافق عليه
العموم مما هو مبلغ عقولهم وعلومهم بالنظر العقلي من كمال قدرته
وارادته وانه لو شاء لهدى الجميع لكونه فعالا لما يريد م ما ورد الخطاب
على ما يعطيه الكشف ش فان الحكمة الالهية اقتضت التدبير على النظام
المعلوم فلا بد من احتجاب البعض بل الاكثر بحجب الجلال ليختاروا من
الامور ما يناسب استعداداتهم ويتحملوا المشاق والمتاعب في
تدبير المعاش ومصالح نظام العالم فيتسبب صلاح الجمهور والتدبير
انما يكون ويتيسر عند الاحتجاب عن سر القدر م ولذلك كثر المؤمنون
وقل العارفون اصحاب الكشوف ش فانهم المطلعون على سر القدر
واحوال العالم فلا يباشرون التدبير بعد العثور على التقدير م
وما منا الا له مقام معلوم ش فمن كان مقامه الوقوف على العقل
والمعقولات في حال عينه فلا التدبير لا يتعداه ومن اعطاه عينه الوقوف

مع

على سرّ القدر بالكشف فلا يعترض على الله بالجهل ولا يتعرّض لتدبير تغيير
القدر م وهو ش اى اختصاص كل واحد منّا بمقام معلوم لا يتخطّاه
م ما كنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك هذا ان ثبت ان لك
وجودا ش اى باعتبار تعيّنك فان التعيّن هو الذى سوّغ نسبة الوجود
الخاص الاضافى اليك م فان ثبت ان الوجود للحق ش كما هو على الحقيقة
م لا لك ش فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق ش باعتبار عينك وما هى
عليه م وان ثبت انك الموجود ش بالحقيقة بوجود افاضه الحق عليك
واوجدك به فى الخارج وانت موجود فى عالم الغيب بوجود علمى هو
وجود عينك الازلى م فالحكم لك بلا شك وان كان الحاكم الحق ش
الذى اوجدك على الصفة التى انت عليه فى الوجود الخارجى فان حكم الله
هو الذى اعطاه عينك فقوله وان كان الحاكم الحق شرط محذوف الجزاء
لدلالة قوله فالحكم لك بلا شك عليه وقوله م فليس له الا افاضة الوجود
عليك ش كلام كالنتيجة لازم للشرطية المذكورة اى لزم انه ليس للحق
الا افاضة الوجود عليك لا الحكم م والحكم لك عليك فلا تحمد الا نفسك
ش ان اقتضت عينك الكمال والكشف والمعرفة بحقيقة الامر على ما هو عليه
فانها صورة شأن من الشئون الالهية الازلية م ولا تذم الا نفسك
ش ان اقتضت النقص والحجاب م وما يبقى للحق الا حمد افاضة الوجود
لان ذلك له لا لك ش فان الوجود ليس الا له فى الحقيقة ازلا وابدا والحكم
ما هو فيك ازلا من حيث انك حقيقة من حقايق الجمع الالهى وصورة من معلوماته

وشئونه

وشئونه م فانت غذاؤه بالاحكام ش لان الوجود الحق انما يظهر بصور
احكام عينك وهى تختفى فيه فقد تغذّى بصورة عينك الثابتة وجوده
الذى ظهر فيك م وهو غذاؤك بالوجود ش لانك تظهر بوجوده ووجوده
تختفى فى صورة عينك الظاهر فقد تغذّيت بوجوده الذى ظهرت به
م فتعيّن عليه ش حكم عينك فى الازل وهو م ما تعيّن عليك ش من
حكمه عليك فى هذا الوجود الظاهر م فالامر منه اليك ش اى منه م
ومنك اليه ش اى فى الازل ابتداء وفى بعض النسخ وهو حكمك بالامر منه
اليك ومنك اليه ش فالضمير لما تعيّن اى قولك اوجدنى على هذه
الصفة وقل لى كن كذا كذا فامرك بما امرته به وهو حكمك عليه بحكمه عليك
م غير انك تسمّى مكلّفا ش اسم مفعول م وما كلّفك الا بما قلت له
كلّفنى بحالك وبما انت عليه ولا يسمّى مكلّفا اسم مفعول ش اذ لا كلفة عليه
فلا تسمّى مكلِّفا اسم فاعل لان الحكم والفعل والتاثير له بالاصالة
فانها من احكام الوجوب الذاتى ولا انفعال والتأثر والقبول لك
بالافتقار الذاتى الاصلى فحكمك انما هو من حيث انك حقيقة لا غيره
م فيحمدنى واحمده ويعبدنى واعبده ش اى يحمدنى باظهاره
كمالاتى وايجادى على صورته واحمده باظهارى كمالاته وحسن
ماثر آياته ويعبدنى بتهيئة اسباب بقائى ونمائى واجابتى لما
سألته بلسان حالى كما قال رسول الله صلعم حين قال ابو طالب
ما اطوع لك ربّك يا محمد وانت يا عمّ ان اطعته اطاعك والطاعة

من جملة العبادة واعبده بامتثال اوامره وقبول ما كلفنيه من التخلق
باخلاقي والاتصاف باوصافي م فمن حالي اقرب ومن الاعيان اجده
ش اي الوجود والقول والفعل اقرب بلسان الحال والمقال فان
الموجودات كلها بوجوداتها شاهدة بوجوده وبتعينها بوحدته
وبخواصها بصفاته وكل انسان يقربه فاذا التجلي في صورة عين
من الاعيان يجده م فيعرفني وانكره واعرفه فاشهده ش اي يعرفني
في كل الاحوال وانكره في صور الاكوان الحادثة واعرفه فاشهده
جمعا وتفصيلا فان المعرفة والشهود من مقتضى عيني منه وذلك
من فضله وعطائه م فانى بالغنى وانا اساعده واسعده ش
اي كيف غناه بجميع الاسماء والصفات عنا فان النسب الاسمائية
كالالهية والربوبية والموجدية تتوقف على المالوهية والمربوبية
وقبول الايجاد كما مر وذلك التوقف هو المساعدة والاسعاد و
حسن تاتي القابل للايجاد والمظهرية اسعاد للموجد والظاهر
في المظهر قال الله تعالى ان تنصروا الله ينصركم والنصر هو المساعدة
والاسعاد في تحقق الربوبية م كذاك الحق اوجدني فاعلمه فاوجده ش
اي اوجدني بالظهور بايجاده وجعله اياي موجودا او وجدا
له فاعلمه بمعرفتي اياه فاوجده في العلم صورة مطابقة لما
هو عليه في العين م بذا جاء الحديث لنا وحقق في مقصده ش
جاء في الحديث المروي عن النبي صلعم حكاية عن الله تعالى قد مثلوني

بين اعينهم اي اوجدوا امثالي رأي اعينهم علما وشهودا فمن
صح علمه بالله وشهوده لله فقد اوجده في علمه ومعنى حقق في
مقصده تحقق في ذاتي طلبه بوجود مطلوبي فيّ م ولما كان للخليل
هذه المرتبة التي بها سمي خليلا ش اي لما تخلل ابرهيم ع بسعة استعداده
وقابلية جميع الاسماء الالهية حتى ظهر به الحق بجميع اسمائه وخفي
ابرهيم فيه كالرزق في المرزوق وصار غذاء للحق وكذلك تخلل
الحق انية ابرهيم وسرى في جميع حقايقه وقواه ومراتب وجوده
حتى ظهر ابرهيم به وخفي الحق فيه وصار غذاء لابرهيم م لذلك
سن القرى ش اي ظهرت تلك الحال عليه وغلبت حتى اثرت في الخارج
فانتشر سر حقيقته ومقامه على ظاهر حاله فسن القرى وغذى
الخلايق من كل باد وحاضر ووارد وصادر بحكم حاله ومقامه م
وجعله ابن مسرة الجيلي مع ميكائيل للارزاق ش وقال
ان الله آخى بينه وبين ميكائيل وقد اختلف الباقون في من رفقة
الانبياء الذين مع حملة العرش يوم القيمة فانهم يومئذ ثمانية
منهم الملائكة الاربعة جبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل م
وبالارزاق تغذي المرزوقون فاذا تخلل الرزق ذات المرزوق
بحيث لا يبقى فيه شيء الا تخلله فان الغذاء يسري في جميع اجزاء
المتغذي كلها ش هذا تشبيه للتخلل بالتغذي كما ذكر فان المتخاللين
يتخلل كل منهما بجمعية وجوده واحدية جمعه حتى الاخر كالغذاء

الساري بحقيقته في جميع اجزاء المتغذي م وما هناك اجزاء فلابد
ان يتخلل جميع المقامات الالهية المعبر عنها بالاسماء فيظهر بها ذاته
جل وعلا ش اشارة الى الفرق بين المشبه والمشبه به فان الحق الذي
تخلله ابرهيم ليس ذا اجزاء فجعل الاسماء كالآلة في التعدد بمثابة
الاجزاء في المتغذي فلابد ان يظهر الحق في صورة ابرهيم بجميع
اسمائه وصفاته ويختفي ابرهيم فيه م فنحن له كما ثبتت ادلتنا
ونحن لنا ش كما ثبتت ادلتنا العقلية بانا ملكه وادلتنا الكشفية
ان صور اعياننا صفاته وحقايقنا اسماؤه ونسبه الذاتية
وشئونه ووجوداتنا الظاهرة وانياتنا وجوده ونحن من حيث
اعياننا لنا فانا من هذه الحيثية حقايق موجودة في الغيب واشخاص
قايمة بانفسها لا حكم علينا الا منا م وليس له سوى كوني فنحن له
كنحن بنا ش اي ليس له كون يظهر به الا الانسان الجامع الكامل او الانسان
المفصل وهو العالم فنحن له في ظهوره بنا ومظهريتنا له كنحن بنا
باعياننا وحقايقنا او نحن له بوجوداتنا وانياتنا كنحن بنا باعياننا
وخصوصياتنا واحكامنا ودخول الكاف على ضمير المرفوع
المنفصل لان المراد به الكلام اي نحن له كلام مثل هذا الكلام
وهو نحن بنا اي نحن من وجه قايمون به عباد له ومظاهر من وجه
قايمون بانفسنا حاكمون علينا وقرر هذا المعنى بقوله م فلي وجهان
هو وانا وليس له انا بانا ش يعني ان الانسان الكامل ذو وجهين

وجه الى الحق وهو هويته الباطنة التي هو بها حق ووجه الى العالم
وهو انانيته الظاهرة التي هو بها خلق فللانسان به الهوية
وليس للحق بالانسان الانانية اذ ليس له من حيث الهوية الخلقية
انا بالحقيقة والمراد بانا لفظة انا اي لا يطلق عليه هذه اللفظة من
هذه الحيثية فلهذا دخلت الباء عليه مع كونه ضمير المرفوع المنفصل
م ولكن في مظهره فنحن له كمثل اناء ش اي في الانسان الكامل مظهره
فنحن له كالاناء لما فيه ولفظة في للتجريد يعني انا مظهره كقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة م والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية

انما خصت الكلمة الاسحاقية بالحكمة الحقية لتحقق رؤيا ابيه في حقه فان
المعنى العلمي الكلي ينزل من ام الكتاب الى عالم اللوح المحفوظ وهو
بمثابة القلب للعالم ومنه الى عالم المثال فيتجسد فيه ثم الى عالم
الحس فيتحقق في الشاهد وهو المرتبة الرابعة من الوجود النازل
من العالم العلوي الى العالم السفلي ومن الباطن الى الظاهر ومن
العلم الى الكون والخيال من الانسان هو عالم المثال المقيد كما ان
عالم المثال هو الخيال المطلق اي خيال العالم فللخيال الانساني
وجه الى عالم المثال لانه منه فهو متصل به ووجه الى النفس والبدن
فكلما انطبع فيه ونقش من هذه الجهة السفلية وتمثلت فيه صورة
كان ذلك محاكاة لهيئة نفسانية او هيئة مزاجية او لبخار يرتفع

الى مصعد الدماغ كما للممرورين واصحاب المالیخولیا فلا حقیقة له و
یسمی اضغاث احلام وکلما انطبعت فیه صورة من الجهة العلویة
ای من عالم المثال او من القلب النورانی اذا کانت فیه تجرد وکان حقا
سواء کان فی النوم او فی الیقظة وکان رؤیا صادقة او وحیا
غیر محتاج الی تعبیر او تاویل لان ما ینطبع فی عالم المثال لا یکون
الا حقا لانه من خزانة علم الحق بتوسط الملکوت السماویة فلا یمکن الخطأ
فیه وکذا ما ینعکس من القلب المنور بنور القدس الا ان یتصرف
فیه القوة المتصرفة الانسانیة بالانتقال الی صورة الشبیه والمناسب
فیحتاج الرؤیا الی التعبیر والوحی الی التاویل ولما رشح الله تعالی
ابرهیم ع لمقام النبوة کان جمیع ما رآه فی المنام من قبیل ما لا
یحتاج الی التعبیر ولذلک جزم بذبح الولد وعزم علیه فجعله الله تعالی
حقا بالتاویل کما جعل رؤیا یوسف ع حقا بتحقیق تاویله فی
الواقع کما قال الله تعالی حاکیا عنه هذا تاویل رؤیای من قبل قد
جعلها ربی حقا ولما کان القربان واجبا علی ابرهیم عن ولده
لاسلامه النفس لله او عن نفسه لاسلامه ایاه لله والولد صورة سر
اسلام لقوله ع الولد سر ابیه صورة القوة المتصرفة
بصورته م فداء نبی ذبح ذبح لقربان واین ثؤاج الکبش
من نوس انسان ش الثؤاج صوت الغنم والنوس صوت سوق الابل
تؤثث الابل ای سقته والنوس لغة التذبذب وانا سه ذبذبه

ولعل

ولعل المراد بهنا الاول لانتظام المعنی به والذبح بکسر الذال ما
یهیأ للذبح من الغنم فعل بمعنی المفعول استبعد قدس الله روحه
ان یکون فداء نبی ذبح کبش للقربان ای لان یتقرب الی الله والمراد
الاستفهام بمعنی الانکار واکتفی عن حرف الاستفهام بما فی المصراع
الثانی من قوله واین لانه تقریر له وقیل معناه نفس فداء نبی جعل
ذلک الفداء ذبح ذبح علی ان الذبح بدل من فداء ولا یخلو من تعسف
م وعظمه الله العظیم عنایة به او بنا لا ادری من ای میزان ش حذف الیاء
من لا ادری حذف من لم ادر تسامحا عظمه الله ای وصف الکبش بالعظم
فی قوله وفدیناه بذبح عظیم وفی قوله لا ادری اشارة الی ان کلا الوجهین
جایز فی میزان الکشف ان یکون تعظیم الکبش للعنایة به حیث جعل
فداء لاشرف خلق الله قایما مقامه وهو ابرهیم واسحق علیهما السلم
او بهما لان الانسان الکامل علی صورة الله تعالی فعنی به تشریفا و
اکراما عن ان یقع علیهما الذبح بوقوعه علی ذلک الکبش فلذلک عظم
او لما یذکر بعد من ان الحیوان اعلی قدرا من الانسان واعرف بالله
فجعل فداء لهما مع عظمة قدره لفرط العنایة بهما م ولا شک ان
البدن اعظم قیمة وقد نزلت عن ذبح کبش لقربان ش عظم القیمة
مستحب فی القربان تعظیما لوجه الله وزیادة فی التجرد وتغلیبا
لمحبة الله علی حب المال ورعایة لجانب الفقراء ولا شک ان قیمة
البدن اعظم ولذلک تجزی فی الضحایا عن سبعة وقد نزلت بهنا

عن الغنم لشدة المناسبة بينه وبين النفس المسلمة الفانية في الله الباذلة
بروحها لوجه الله لسلامة نفسه واستسلامه للذبح والفناء في كالانسان
فانه خلق مستسلما للذبح فحسب بخلاف البدن فان المقصود الاعظم
منها الركوب وحمل الاثقال واما الحلب فتابع لكونهما ماكولين والنظر
لا المقصود الاعظم م فياليت شعري كيف ناب مناب تخفيف كبش
عن خليفة رحمان ش تحريض على معرفة سر مناسبة الانسان الفاني
في الله م ألم تدر ان الامر فيه مرتب وفاء لارباح ونقص لخسران ش
يعني ان الامر في الفداء مرتب فان الفداء صورة الفناء في الله واعظم
الفداء فداء النفس في سبيل الله كما قال عم حين تحقق بالفناء في الله الكامل
وددت ان اقاتل في سبيل الله فاقتل ثم احيى ثم اقاتل
فاقتل ثم احيى ثم اقاتل فاقتل ثلث مرات وقال الله تعالى ان الله
اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله
فيقتلون ويقتلون فان الفداء بالنفس صورة الفناء المطلق
وهو وفاء بعهد التوحيد لارباح هي الحق بالذات والصفات والافعال
كما قال في قرب الفرايض من طلبني فقد وجدني ومن وجدني فقد عرفني
ومن عرفني فقد احبني ومن احبني فانا قتلته ومن قتلته فعلي ديته
ومن علي ديته فانا ديته او نقص كالفداء بالمال والصفات
فانه خسران بما بقي منه وقوله وفاء خبر مبتدا محذوف اي هو وفاء
والضمير للامر والفداء في ذبح الكبش هو الوفاء لمناسبته للنفس المسلمة

حتى الاسلام المستسلم للفناء كما ذكر فهو ادنى واعلى من البدن ومن
الحيوان كالنطق لقوة استسلامه للفناء وعدم تابيه كما يأتي بعده او
الامر في الحق مرتب وفاء بالفناء فيه بالذات لارباح من البقاء به بالذات
والصفات والافعال او نقص للظهور بالانانية للخسران بالاحتجاب
عن الخلق فان كل ما انقاد لامر الله مطلقا ولم يظهر بالانانية اصلا
كالجماد كان اعلى رتبة من الموجودات لوجوده بالله وانقياده لامره مطلقا
وعدم ظهوره بنفسه وانانيته ثم النبات ثم الحيوان العجم من الادمي
ومن الحيوان كل ما هو اشد انقيادا لامر الله كان اعلى فالكبش
اعلى من البدن لزيادة انقياده واستسلامه واما تفدية عبد المطلب
بالبدن فللنظر الى القيمة وشرف الصورة الانسانية كقوله خلق ادم على
صورته والافعال في على فطرته من غير تصرف بفكره فظهوره بنفسه
وانانيته كان اقرب الى الحق كقوله م فلا خلق اعلى من جماد وبعده
نبات على قدر يكون واوزان • وذو الحس بعد النبت والكل عارف
بخلاقه كشفا وايضاح برهان • واما المسمى ادما فمقيد بعقل وفكر
او قلادة ايمان ش يريد ان الكشف والشهود المراد بايضاح البرهان
يحكمان ان الحق متجل في كل شيء وسار باحديته في كل موجود و
هو عين حيوته وعلمه بل كل اسم من اسمائه موصوف بجميع الاسماء
لاحدية الذات الجامعة لجميع الاسماء اي المشتركة بينها وحيث وجد
الاصل وجد جميع لوازمه فحيث كان الوجود كان العلم والعقل

اي اعلى من الادمي

لكن المحل اذا لم يبلغ التسوية الانسانية عن الاعتدال الموجب لظهور
العقل والادراك بقي الحيوة ولا ادراك في الباطن ولم يظهر على المحل فلا
حس له ولا شعور كالمسكوت والمغمى عليه فالجماد والنبات ذو حيوة
وادراك في الباطن لا في الظاهر اي في جسده وكل من له حس وله نفس
فله حكم ووهم يدرك نفسه بقوة وجدانية فيحتجب بالانانية ويخطئ
في الحكم بخلاف من لا حس له ولا نفس فانه باق على فطرته لا تصرف
له بنفسه فالجماد عارف بربه كشفا وحقيقة منقاد له مطيع طبعا وطوعا
وبعده النبات لما فيه من تصرف ما كالنمو بالغذاء وجذبه واحالته
وتوليد المثل فلذلك التصرف والحركة ينقص عن الجماد فان الجماد
يشهد بذاته وفطرته ان لا متصرف الا الله وبعده الحيوان الحساس
لاحتجابه بانانيته وظهوره بارادته وتابيه لما يراد منه ثم الانسان
الناقص فانه جاهل بربه مشرك جاهل مخطئ في رايه وخصوصا
في معرفة الله تعالى فلذلك قال تعالى فيه انه كان ظلوما جهولا فانه
غير فطرته واتخذ الهه هواه وشاب عقله بالوهم وظهر بالنفس
واحتجب بالانانية وتقيد بعقله وفكره او تقليده كقوله تعالى
قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فبذلك الكشف اعلى مرتبة منه
اولئك كالانعام بل هم اضل ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه
فمثله كمثل الكلب بل تبين ان الجماد اعلى رتبة من الجميع وان منها
لما يهبط من خشية الله وذلك اقل درجاته وادونها لقوله وان

منها لما يتفجر منه الانهار واما الانسان الكامل فانما كان اشرف الجميع
لظهور الكمالات الالهية عليه وفنائه فيه بصفاته وذاته لا من حيث انه
حيوان مستوي القامة عاري البشرة ولو لم يغير فطرته ولم يحتجب
بانانيته ولم يشب عقله بهواه ولم يتبع الشيطان وخطاه لم يكن
اخس منها كما قال صلعم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه
ويمجسانه وينصرانه م بذا قال سهل والمحقق مثلنا لا انا واياهم بمنزلة
احسان ش اي بهذا القول وهو ان الجماد اعرف بالله واطوع له من
المخلوقات سيما الانسان الناقص قال سهل بن عبد الله الصوفي
وكل محقق مثلنا لا انا واياهم في مقام الاحسان وهو مقام المكاشفة
والكشف وراء مقام الايمان كما قال تعالى ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا
واحسنوا وقال صلعم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فمن
لم يذق الشهود فليؤمن بقول الصحابي عن ان النبي صلعم حين امر
بتقريبها بعد قرابين انها جعلت يزدلفن اليه صلعم بايتهن
يبدأ في قربانه م فمن شهد الامر الذي قد شهدته يقول بقولي في
خفاء واعلان ولا تلتفت قولا يخالف قولنا ولا تبذر السمراء
في ارض عميان هم الصم البكم الذين اتى بهم لاسماعنا المعصوم
في نص قران ش اي من شهد ما شهدته من ان شهادة الاعيان
الموجودة كلها بلسان الحال على الحق ذاتية فطرية وقال ما قول
كامير المؤمنين علي عليه السلم حيث قال يشهد له اعلام الوجود على اقرار

قلب ذي الجود وقوله ولا تبذر السماء في ارض عمان مثل لمن يلقن
المعرفة من لا يستعد لقبوله ولا يهتدي الى الحق ويبصر من لا بصيرة
له وهم الذين ختم الله تعالى في القرآن الذي جاء به المعصوم اي النبي صلعم
صم بكم مع انهم يسمعون وينطقون عرفا لعدم فهمهم الحق و
اسماعهم بحاسة السمع ونطقهم بالحق كما سماهم عميا مع سلامة حاسة
بصرهم لاختفا بهم عن الحق وعدم اهتدائهم كقوله لهم قلوب لا
يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها
م اعلم ايدنا الله واياك ان ابرهيم الخليل عم قال لابنه اني ارى في المنام
اني اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبش ظهر في صورة
ابن ابرهيم في المنام فصدق ابرهيم الرؤيا ش اي لم يعبرها لما تعود
به من الاخذ عن عالم المثال فلما رقاه الله تعالى عن عالم المثال ليجعل
قلبه محل الاستواء الرحماني اخذ خياله المعنى من قلبه المجرد فتصرف
القوة المتصرفة في تصويره فصورت الكبش بصورة اسحق
لما ذكرنا من كونه اصلا فلم يعبرها وصدقها فان ذلك اسحق وكان
عند الله الذبح العظيم فلم يعط الحضرة حقها بالتعبير م ففداه
ربه من وهم ابرهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله
وهو لا يشعر فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج الى علم
اخر يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة ش وهو علم التعبير م الا ترى
كيف قال رسول الله صلعم لابي بكر في تعبير الرؤيا اصبت بعضا

واخطأت

واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب فيه وما اخطأ
فلم يفعل صلعم ش روي ان رجلا اتى رسول الله صلعم فقال اني
رايت ظلة ينطف منها السمن والعسل واري الناس يتكففون
فرايهم فالمستكثر والمستقل واري سببا واصلا من السماء الى الارض
فاراك يا رسول الله اخذت به فعلوت ثم اخذ به رجل اخر
فعلا ثم اخذ به رجل اخر فعلا ثم اخذ به رجل اخر فانقطع به ثم
وصل له فعلا فقال ابو بكر اي رسول الله بابي انت والله لتدعني
فلاعبرها فقال عبرها فقال اما الظلة فظلة الاسلام واما ما ينطف
من السمن والعسل فهو القرآن لينه وحلاوته واما المستكثر والمستقل
فهو المستكثر من القرآن والمستقل منه واما السبب الواصل من السماء
الى الارض فهو الحق الذي انت عليه تاخذ به فيعليك الله ثم ياخذ به
بعدك رجل اخر فيعلو به ثم ياخذ به اخر بعده فيعلو به ثم ياخذ به
رجل اخر بعده فيقطع به ثم يوصل له فيعلو اي رسول الله لتحدثني
اصبت ام اخطأت فقال اصبت بعضا واخطأت بعضا
قال اقسمت بابي انت يا رسول الله لتحدثني ما الذي اخطأت
فقال النبي صلعم لا تقسم هذا حديث متفق على صحته م وقال
الله تعالى لابرهيم عم حين ناداه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا
وما قال له قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها ش فلو صدق
في الرؤيا ما رآه لما كان عند الله الا اسحق ولذبحه فلم يصدق

فيها بالتعبير كما هو عند الله م بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب
التعبير ولذلك قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير الجواز
من صورة ما رآه الى امر آخر فكانت البقر سنين في المحل والخصب
فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه ش ولكان عند الله كذلك م
وانما صدق الرؤيا في ان ذلك عين ولده وما كان عند الله الا
الذبح العظيم في صورة ولده ففداه لما وقع في ذهن ابرهيم ع ما هو
فداء في نفس الامر عند الله ش ما نفي اي لم يكن الذبح فداء لابنه في
نفس الامر عند الله بل في ذهن ابرهيم ع م فصور الحس الذبح وصور
الخيال ابن ابرهيم عليهما السلم ش وكان شيئا واحدا فاجراه ابرهيم
على عادته في المنام والوحي وكان ابتلاء من الله له ولابنه فصدقه
وتحقق بذلك التصديق اسلامه واسلام ابنه في تصديقهما الرؤيا
فاظهر الله جلية الامر فعلم ابرهيم ان الذي يراه في صورة ابنه كان
كبشا وان مقتضى موطن الرؤيا هو التعبير م فلو رأى الكبش في
الخيال لعبره بابنه او بامر آخر ش اي على ما علم الله بالفداء من
ان حق موطن الرؤيا هو التعبير كما لو رأى اسلامه لنفسه في صورة الذبح
لعبره بالاسلام م ثم قال ان هذا لهو البلاء المبين اي الاختبار
الظاهر يعني في العلم هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير
ام لا لانه يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير فغفل فما وفى الموطن
حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب ش لما كان الاختبار سبب العلم

وكان الرؤيا المحتاجة الى التعبير سببا لعلمه اطلق عليه وكل ما ابتلى الله
به انبياءه واولياءه كان سببا لظهور كمال وعلم مكنون في
اعيانهم فلما اراد الله ان يطلعه على علم التعبير اراه الذبح في صورة
اسحق وخالف عادته فاراه تلك الصور في منامه على ما هي عليه من
ظواهرها فظهر بذلك كمال ايمانهما واسلامهما لانفسهما لله وعلم ابرهيم
بذلك حق موطن الرؤيا من التعبير لانه كان في عينه الثابتة ولم يظهر
عليه بعد فغفل عن ذلك لانه كان يعلم باطنا ولا يعلم ظاهرا فما وفى
الموطن حقه وصدق الرؤيا بسبب الغفلة عما في عينه فكان التصديق
سببا لظهور كمال وعلم جديد هو علم التعبير وفي ضمنه ان الذبح
والتقرب هو صورة اسلامه الحقيقي بالفناء في الله فافهم حمله
علم التعبير وكان حاله في التصديق م كما فعل بقي بن مخلد الامام
صاحب المسند سمع في الخبر الذي ثبت عنده انه عليه السلم قال
من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فان الشيطان لا يتمثل
على صورتي فرآه بقي بن مخلد وسقاه النبي صم في هذه الرؤيا لبنا
فصدق بقي بن مخلد رؤياه واستقاء فقاء لبنا ولو عبر
رؤياه لكان ذلك اللبن علما فحرمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب
الا ترى رسول الله صم اتي في المنام بقدح لبن قال فشربته
حتى خرج الري من اظافيري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما اولته
يا رسول الله قال العلم وما تركه لبنا على صورة ما رآه لعلمه

بموطن الرؤيا وما يقتضيه من التعبير ش وانما اول اللبن بالعلم لان اللبن غذاء
الابدان للاطفال الناقصين الباقين على الفطرة فهو صورة العلم النافع
الذي هو غذاء للارواح الناقصين الصافين كالماء الذي هو سبب الحيوة
والعسل الذي هو صورة العلوم الذوقية العرفانية والخمر الذي هو
صورة المحبة والعشقيات الشهودية م وقد علم ان صورة النبي ع
التي شاهدها الحس انها في المدينة مدفونة وان صورة روحه ولطيفته
ما شاهدها احد من احد ولا من نفسه كل روح بهذه المثابة فيتجسد
له النبي في المنام بصورة جسده كما مات عليه لا يخرم منه شيئا
فهو محمد صلعم المرئي من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة
لا يمكن للشيطان ان يتجسد بصورة جسده صلعم عصمة من الله
في حق الرائي ولهذا من رآه بهذه الصورة ياخذ عنه جميع ما يامره
به او ينهاه عنه او يخبره كما كان ياخذ عنه في الحيوة الدنيا من الاحكام
على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص او ظاهر او مجمل او
ما كان فان اعطاه شيئا فان ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير
فان خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك الرؤيا لا تعبير لها وبهذا
القدر وعليه اعتمد ابرهيم الخليل ع وبقي بن مخلد ش ولما كان
ابرهيم ع معصوما عصمه الله من ذبح ولده وما حفظ بقي بن مخلد
بمنعه عن الفقر بحرمة العلم م ولما كان للرؤيا هذان الوجهان ش
اي الابقاء على حاله والتعبير م وعلمنا الله فيما فعل بابرهيم ع

وما قال له الادب ش اي وعلمنا الله الادب فيما فعل بابرهيم من
اراءته الكبش في صورة ابنه وتفديته به وفيما قال له في قوله قد
صدقت الرؤيا انا كذلك نجزي المحسنين ان هذا لهو البلاء المبين
م لما يعطيه مقام النبوة ش من الابتلاء وتعليم التعبير والتنبيه على تصديق
الرؤيا وان ذلك جزاء احسانه فان المحسن محبوب لقوله ان الله
يحب المحسنين والمحبوب معصوم ومعتنى به فلذلك علمه وعصمه
وادبه وقوله م علمنا من رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل
العقلي ان نعبر تلك الصورة بالحق المشروع اما في حق الرائي
او المكان الذي رآه فيه او هما معا ش جواب لما وحق العبارة
ان يقول او فيهما معا فعدل الى الضمير المرفوع على تاويل
هذه الجملة او المعتبر بالحق المشروع هما معا والمعنى انا اذا راينا
الحق في صورة يمنع الدليل حملها على الظاهر عبرناها بالحق
المعروف في العرف الشرعي كما روي ان بعض الصالحين في بلاد
الغرب راى الحق تعالى في المنام في دهليز بيته فلم يلتفت اليه ولطمه
في وجهه فلما استيقظ قلق قلقا شديدا فاخبر الشيخ رضي الله عنه
بما راى وفعل فلما راى الشيخ ما به من القلق العظيم قال اين
رايته قال في بيت لي اشتريته قال الشيخ ذلك الموضع مغصوب
وهو حق للحق المشروع اشتريته ولم تراع حاله ولم تف بحق
الشرع فيه فاستدركه فتفحص الرجل عن ذلك فاذا هو من وقف المسجد

وقد بيع بغصب ولم يعلم الرجل ولم يلتفت الى امره فلما تحقق رده
الى وقف المسجد واستغفر الله فمثل هذا اذا رؤي وجب تاويله
ولعل الشيخ علم من شدة قلقه انه ليس بحال الرائي فسأل عن
المكان الذي رأى فيه م وان لم يرد في الدليل العقلي ابقيناه
على ما رأيناه كما نرى الحق في الآخرة سواء ش كما يرى في صورة
عقلية او خيالية كالبدر والشمس او كما يتجلى لاهل المحشر في صورة
تعرف ويسجد له او في صورة ينكر ويتعوذ منه سواء بلا فرق
في الحكم م فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يخفى وما هو ظاهر
ش اي للواحد الذي لا يتكثر بكثرة التعينات الرحمن الشامل للكل المتجلي
لكل شيء في كل شيء بلا نهاية في كل مجلى من الصور ما يخفى من الروحانيات
وما هو ظاهر من الجسمانيات م فان قلت هذا الحق قد تك صادقا وان
قلت امرا اخر انت عابر ش قد تك صادقا لانه هو المتعين بصورته
لا شيء غيره وان عبرته بغيره صدقت لانه لا ينحصر في شيء والمنحصر
بالتعين غيره م وما حكمه في موطن دون موطن ولكنه بالحق للخلق سافر ش
اي ليس حكمه في موطن اولى به من موطن اخر فان المواطن كلها بالنسبة
الى الحق سواء ففي اي موطن تجلى كان حكم تجليه في ساير المواطن كذلك
ولكنه تعالى بحقيقته يسفر عن وجه الحق للخلق ففيه ايماء الى انه يظهر
بحقيقته للخلق في صورة الخلق والا لم يعرفوه فلم يظهر لانه انما تبرز
في صور الاعيان الثابتة لكل واحد من الخلائق فيعرفونه ويشهدونه

بقدر

بقدر ما تجلى لهم فيهم م اذا ما تجلى للعيون ترده عقول ببرهان عليه
تثابر ش يعني اذا تجلى في صورة محسوسة ترده العقول بالبرهان
العقلي وان كان حقا في طور عالم الحس وفي نفس الامر لان العقل ينزهه
عن ان يكون محسوسا فيكون في حيز وجهة ويحده وهو كما يتعالى عما
ينزهه عنه يتعالى عن ذلك التنزيه ايضا فانه تشبيه بالارواح وتقييد
للمطلق فيكون محدودا والحق متعال عن الجهة واللاجهة والتحيز
واللاتحيز وعن تقييد الحس والعقل والخيال والوهم والفكر والمحيطون
به علما وهو المحيط بالكل ولا يحوم حوله عرفان المقيدون والمشبهون
ولا المنزهون لا باطن يحصره ويخفيه ولا ظاهر يظهره ويبديه
تعالى عما يصفون وعما يقول الظالمون علوا كبيرا م ويقبل في
مجلى العقول وفي الذي يسمى خيالا والصحيح النواظر ش اي يقبله
العقل اذا تجلى في صورة عقلية غير محسوسة ولا مكيفة بكيف
ولا مقدرة بمقدار تطابقها البرهان العقلي وكذلك تقبله
الناس اذا تجلى في صورة خيالية في المنام ولا تقبلونه في صورة
محسوسة والصحيح كشفا شهود العيون النواظر وهي العيون
الناظرة بالحق الغير الحاصرة له فيما تجلى لهم ظاهر العقول لقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة م يقول ابو يزيد رضي الله عنه
في هذا المقام لو ان العرش وما حواه مائة الف الف مرة في
زاوية من زوايا قلب العارف لما احس بها وهذا وسع ابي يزيد

المثابرة على الامر المواظبة عليه

في عالم الاجسام بل اقول لو ان ما لا يتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده
مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس بذلك
في علمه ش قلب العارف هو الذي وسع الحق بفنائه فيه وبقائه به مطلقا
بلا تعين وكل ما فرض وجوده من الامور المتعينة مع العين الموجدة
التي تعينت بالتعين الاول فتعين ويتعين بها كل متعين فهو متعين
منحصر في تعينه غير مطلق وكل متعين فهو فان في المطلق الواجب
وقلب العارف مع الحق المطلق اطلاقه فيفنى فيه الكل فلا يحس به
وقوله هذا وسع ابي يزيد ليس يطعن فيه بل المراد ان ابا يزيد مع سعته
الكلية نظر الى عالم الاجسام بالفناء فلو نظر بعين الله لقال مثل هذا
ولكنه عين عالم الاجسام بالنسبة الى المحجوب بالاكوان وعلل الشيخ
ما قال بقوله م فانه قد ثبت ان القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف
بالري فلو امتلأ ارتوى وقد قال ذلك ابو يزيد ش اشار الى قول
ابي يزيد بل الرجل من يتحسى بحار السموات والارض ولسانه خارج
يلهث عطشا وقوله شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب
وما رويت والمراد ان تجليات الحق في الظاهر والباطن لا يرتوي
بها العارف لانه لا يحس بها من حيث التعين بل شاهد الجمال
المطلق الغير المتناهي تجلياته م ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا
يا خالق الاشياء في نفسه انت لما تخلقه جامع تخلق ما لا ينتهي كونه
فيك فانت الضيق الواسع ش لما كان كل ما وجد وجد بوجوده

كان

كان الكل فيه وهو الجامع لما لا يتناهى من خلقه في ذاته فلا وجود لغيره
وهو باحديته موجود في كل واحد جامع للكل فهو الضيق في كل واحد
الواسع لكل ما وجد وما يوجد الى ما لا يتناهى باحديته الجامعة لجميع الجميع
م لو ان ما قد خلق الله ما لاح بقلبي فجره الساطع من وسع الحق
فما ضاق عن خلق فكيف الامر يا سامع ش في البيت الاول تقديم وتأخير
اي لو ان ما خلق الله بقلبي ما لاح فجره اي ما ظهر نوره الساطع اي
المرتفع الذي وسع المخلوقات كلها لفنائه مع الكل في الله من وسع
الحق اشارة الى قوله عليه السلام حكاية عن ربه تعالى ما وسعني ارضي
ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن اي من وسع الحق الذي وسعت
رحمته كل شيء لم يضق عن شيء وكيف يضيق عن خلق بوسعه الواسع
المطلق اي الله تعالى م بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود
له والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن
لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤوده حفظها اي حفظ ما خلقته فمتى طرأ
على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون
العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد له
من حضرة يشهدها ش خلق العارف انما هو باجتماع وهمه وهمته
وفكره وجميع قواه وفي الحكمة بتسليط نفسه على ايجاد امر في الخارج
فان الهمة ممن كان موصوفا بصفات الله خلاقة ولكن لما كان
موجبه جمع همته وجب ان يكون الهمة متوجهة نحوها حافظة

اياه فان غفلت عنه بتوزع همة او نوم او تعلق خاطر بشي اخر
زال الموجب فينعدم ذلك الامر بخلاف خلق الله تعالى فانه يشهد كل شي
ولا يعزب عنه شي اصلا ولا بد في خلقه ابقه من توجهات اسمائه
نحو المخلوق الا انه لا يشغله شي عن شي بخلاف العارف الا ان
العارف قد توغل بتجرده في الحضرات فيغفل عن مخلوقه من وجه
ويشهده من وجه كمن ضبط الصورة المخلوقة في الحس وفي الخيال
والمثال وفي الحضرة الاسمائية الالهية فيغفل عن الحس وفي الخيال ويحفظه
في المثال او في اعلى منه ولا بد من شهوده اياها في حضرة ما م
فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك
الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا
فاذا غفل العارف عن حضرة او حضرات وهو شاهد حضرة ما
من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور
بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان
الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص ش قد علمت ان
الصورة الحسية الخارجية اخر مراتب الوجود والصور التي قبلها
اصولها فهي كالروح لها فاذا كان للعارف الاحاطة بالحضرات
كلها يكفيه حضوره في واحدة من تلك الحضرات فان تلك الصور
حافظ بعضها بعضا اي العالية يحفظ ما تحتها فاذا شهده له
في حضرة واحدة منها انحفظت الجميع لان الغفلة لا تعم في العموم

لشهوده واحدة منها ولا في الخصوص لحفظه كل واحدة منها
بواسطة حفظ البعض م وقد اوضحت سرًا لم يزل اهل الله يغارون
على مثل هذا ان يظهر لما فيه من رد دعواهم انهم الحق فان الحق
لا يغفل والعبد لا بد له ان يغفل عن شي دون شي فمن حيث
الحفظ لما خلق له ان يقول انا الحق ولكن ما حفظها حفظ الحق
ش انما يغارون على ظهور مثل هذا السر لئلا يعلم الفرق بين
الخلقين والحفظين غيرهم فيرد دعواهم انهم الحق فان الحق لا يغفل
م وقد بينا الفرق ومن حيث ما غفل عن صورة وحضرتها فقد
تميز العبد من الحق ش ما في ما غفل مصدرية اي من حيث غفلته عن
صورة ما م ولا بد ان يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور لحفظه
صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها فهذا حفظ بالتضمن
وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين
وهذه مسئلة اخبرت انه ما سطرها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا
في هذا الكتاب فهي يتيمة الوقت وفريدته ش ظاهر م فاياك ان
تغفل عنها فان الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة
مثلها مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من شي
فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان
قرآنا في نفسه ش اي الانسان الكامل الجامع للحضرات كلها اذا غاب
عن مخلوقه في حضرة الحس شهده في حضرة المثال او في اعلى منها

فتمثل الحضرة التي حفظه فيها مثل الكتاب الجامع لكل ما وقع وما سيقع
فلا بد وان يكون ذلك الانسان قرآنا جامعا للحضرات كلها ولمرتبته
القرآنية اي الجمعية الاحدية والا لم يعرف ذلك ولم يمكنه م فان المتقي
الله يجعل له فرقانا وهو مثل ما ذكرناه في هذه المسئلة فيما يتميز به العبد
من الرب وهذا الفرقان رفع فرقان ش اي المتقي بالتقوى العرفي
يجعل الله له فرقانا اي فارقا بين الحق والباطل ونصرا وعزا على
حسب تقواه فيتميز به الحق من الخلق في الصفات والافعال وهذا الفرقان
هو الفرق بعد الجمع وهو درجة المقربين الكمل الذين تقواهم اعظم
تقوى وفرقانهم اعظم فرقان م فوقتا يكون العبد ربا بلا شك
ووقتا يكون العبد عبدا بلا افك ش هذا البيت له معنيان يحمل ان
على الفرقان احدهما ان المراد بالربوبية الربوبية العرضية من كونه
رب المال ورب الملك وهي التي عرضت للعبد بحالة بينه وبين تحققه
بالعبدانية المحضة التي ما شابها ربوبية ولا شابها تصرف والوهية
وكانت عبوديته بالافك ليست بخالصة فليس في هذا الوقت بمتحقق
والوقت الذي خلصت فيه عبوديته ولم يتصف بربوبيته اصلا
ولم يضف الى نفسه فعلا ولا تاثيرا وامسك عن التصرفات النفسية
وقام بالاوامر الشرعية قضاء بحق الربوبية ووفاء بحق العبودية
كان متقيا يجعل الله له فرقانا والمعنى الثاني ان العبد الجامع
بين العبودية العظمى والربوبية الكبرى في وقت الا فهو عبد الله عند

استخلافه تعالى له كان عبد الله رب العالمين فان الخليفة على صورة
المستخلف فوقتا يصير ربا للعالمين باستخلاف الحق له ووقتا يكون
عبدا بلا افك باستخلافه لله وتفويض امره اليه بعد استخلاف الحق
اياه تحققا بالعبودية العامة والمعرفة التامة كقوله صلعم اللهم
انت الصاحب في السفر والخليفة في الاهل فخلف الله على اهله وهو
صاحبه في السفر فصار كل منهما مستخلفا للاخر ومستخلفا وهو
مقام الخلة العظمى المذكورة قبل م فان كان عبدا كان بالحق
واسعا وان كان ربا كان في عيشة ضنك ش فان كان عبدا
بالتفويض المذكور واستخلافه للحق مع كماله باستخلاف الحق اياه ثبت
على مستقره ومركزيته فلك العبودية العظمى فكان واسعا بالحق
على الحقيقة لانه في كفالته ووكالته بالربوبية الحقيقية الذاتية التي للعبد
فوسعه الحق بكل ما احتاج اليه وكان كل منهما في مقامه اصلا
وان كان ربا لزمه القيام بربوبيته لكل من ظهر بعبوديته ومن لم يمكنه
القيام بذلك حق القيام الا بالحق فان الخليفة وان كان في جميع
ما يطلبه الرعايا لكنه يجعل المستخلف في ربوبيته للعالم عرضية
وان كان قبول ذلك باستعداد غير مجعول لكن الوجود والغنى
والفعل والتاثير والافاضة للحق ذاتية فالعدم والانفعال
والتاثر والافتقار والقبول للعبد ذاتية فيعجز بالذات وان كان
قادرا بالعرض فصح كونه في ضيق وضنك م فمن كونه عبدا

يرى عين نفسه ويشبع آماله منه بلا شك ومن كونه ربا يرى الخلق كله
يطالبه من حضرة الملك والملك ويعجز عما طالبوه بذاته لذا ترى بعض
العارفين به يبكي ش الابيات الثلثة تعليل لما في البيت السابع وتقرير
وترجيح بل تحقيق للثاني معنى البيت الاول والمعنى من جهة كونه عبدا
يرى عين نفسه بصفة العدم والافتقار والعبودية الذاتية
ويشبع آماله في الله حقيقة فان للآملين في ظل ربوبيته وفضاء
الوهيته مجالا واسعا فان كل ما يسأل عين العبد بلسان استعداد
القبول مبذول له من وجوده في وقته كما قال وآتيكم من كل ما سألتموه
ومن جهة كونه ربا توجه اليه الملك والملكوت والجبروت باسرهم
يطالبونه بحقوقهم وهو يعجز عما طالبوه فلذا ترهم يبكون في بعض
الاوقات مع كمالهم لمطالبة الكل اياه بما لا يحضره بالفعل بل بما
ليس بالحقيقة وحذف الياء من ترى تخفيفا وفي بعض النسخ
لذا كان بعض العارفين م فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب
في التعليق في النار والسبك ش اي التعذيب والاحراق بنار العشق
والمطالبة والسبك لافناء بقية الانية المستلزمة للفقر فان بقية
الانانية حجاب للغنى الذاتي

فص حكمة علية في كلمة اسمعيلية

انما خصت الكلمة الاسماعيلية بالحكمة العلية لان العلو صفة الاحدية
والتأثير ومن عالم يتكثر بالجمعية الاسمائية لم يكن مصدر العالم ولا
للانسان فلا بد لتأثير صفة الاحدية الذي هو الاقتدار المحض من

القبول كما ذكر من تكثر الاحدية بالنسب الاسمائية بسبب اعيان العالم
التي لها القابلية المحضة وقد وصف الله تعالى اسمعيل في كلامه بالصغير
الدال على كماله بها اي العلو وكونه مرضيا فان الرضاء عن قابليته
لصفة الاقتدار ولما كان محتد هذا الفص هاتين الصفتين بني الكلام
على بيان حق الله الواحد بالذات المتكثر بالاسماء فقال م اعلم ان
مسمى الله احدي بالذات كل بالاسماء ش اي انه تعالى من حيث ذاته
احد لا كثرة فيه باعتبارها لكن له باعتبار الوهيته المقتضية للمألوه
نسب كثيرة غير متناهية كنسبة الواحد الى الاعداد بالنصفية والثلثية
وغيرهما مما لا يتناهى فهو واحد بهذه النسب كل في الوجود بالاسماء
اي النسب والكل فيه واحد فله احدية جمع الجميع لقهر احديته
بالوجود الوحداني كثرة الجميع فهو كامل بالذات غني عن الغير اذ
لا غير م فكل موجود فما له من الله الا ربه خاصة يستحيل ان يكون
له الكل ش اي كل موجود نوعي او شخصي وان كان تحت الربوبية المطلقة
الالهية فله ربوبية خاصة يختص بها من الله رب العالمين ولله فيه
وجه خاص هو ظهوره تعالى بالاسم الذي يربه به والحق من حيث
ذلك الوجه ربه ولذلك كان كل شيء سواء كان علويا او سفليا
مختصا بخاصية لا يشاركه فيه غيره فله رب خاص هو الذات
باعتبار الاسم المخصوص بذلك الشيء وهو مظهر لذلك الاسم كانه
تمثال له اي حجابيته ذلك الاسم وصورته الظاهرة ويستحيل ان يكون

قال المعلم الخجندي في الفصوص وهو الكل في وحدة

الكلام حيث هو كمال لكل واحد فينحصر جميع ما للربوبية الجمعية الالهية فيه م
واما الاحدية الالهية فما للواحد فيها قدم لانه لا يقال لواحد منها شي
ولآخر منها شي لانها لا تقبل التبعيض فاحديته مجموع كله بالقوة
ش اي لا يمكن ان يكون لاحد من الموجودات في الاحدية الالهية الجمعية قدم
لانها لا تتجزى ولا تتبعض فيكون لكل واحد منها شي فلكل اسم
ربوبية خاصة وجميع الربوبيات المتعينة في جميع المربوبين
من جميع الحضرات الالهية الاسمائية في الاحدية الذاتية بالقوة والاجمال
وقد تفصلت فيهم وبهم بالفعل كقوله شعر كمل الجمال غدا لوجهك
مجملا لكنه في العالمين مفصلا م والسعيد من كان عند ربه مرضيا
وما ثم الا من هو مرضي عند ربه لانه الذي يبقي عليه ربوبيته فهو
عنده مرضي فهو سعيد ش اي السعيد من اتصف بكمال من كمالات
ربه ولا يتصف بكمال الا من هو قابل له وكل قابل مرضي عند ربه
المخصوص به اذ لو لم يرض لم يربه فما في الحضرة الربوبية الا من
هو مرضي عند ربه لانه الذي يبقي ربوبيته لان الربوبية موقوفة
على قابلية المربوب لامتناعها بدون المربوب والمربوب لا يكون الا
قابلا فكل مربوب سعيد م ولهذا قال سهل ان للربوبية سرا
وهو انت تخاطب كل عين لو ظهر لبطلت الربوبية فادخل
لو وهو حرف امتناع لامتناع وهو لا يظهر فلا تبطل الربوبية
لانه لا وجود لعين الا بربه والعين موجودة دائما فالربوبية

لا تبطل دائما ش سر الربوبية ما يتوقف عليه من المربوبين لانها من الامور
الاضافية والمربوب كل عين عين والعين ثابتة على حالها في غيب الله
ابدا فلا يظهر ذلك السر ابدا فلا تبطل الربوبية ابدا فمعنى قوله والعين
موجودة دائما اي في الغيب م فكل مرضي محبوب وكل ما يفعل
المحبوب محبوب فكله مرضي لانه لا فعل للعين بل الفعل لربها
فاطمانت العين ان يضاف اليها فعل فكانت راضية بما يظهر
فيها وعنها من افعال ربها مرضية تلك الافعال لان كل فاعل
وصانع راض عن فعله وصنعته فانه وفي فعله وصنعته حق
ما هي عليه اعطى كل شي خلقه ثم هدى اي بين انه اعطى كل شي خلقه
ش مطلوب الرب من المربوب ان يكون مظهرا له يظهر فيه افعاله
واثاره على وفق ارادته والمربوب مطيع له فيما اراد بقابليته لمظهر
ربوبيته فهو مرضي عنه باظهاره له ولربوبيته وابقائها عليه
ولا فعل له الا قابليته وتحصيل مراده فكله مرضي محبوب ذاته
وصفته وفعله اذ ليس اليه الا تمكين الرب من فعله وهو عين مراده
والفعل انما كان للرب فقامت عين المربوب مطواعة بما اراد
ربها من اظهاره واظهار صفاته وافعاله راضية بما اراد منها
مرضية وكل فاعل راض بفعله محب له فانه اتى به على وفق
ارادته ولم يرم المربوب الا مساعدته في ذلك حتى وفى حق صنعه
فكل من العبد وربه راض مرضي اعطى الرب المطلق خلق كل شي

ربوبيته التي يختص في كل الشيء على وفق ارادة الرب الخاص به من الاسم
الذي يربه به وطاعة المربوب فهو في حقه بمقتضى عينه ثم هدى
اي بين المربوب بفعل ربه فيه انه الذي فعل فيه وظهر عليه بهذا الفعل
والخلق الذي سأله بلسان عينه م فلا يقبل النقص ولا الزيادة ش
لتطابق ارادة الرب وسؤال المربوب وهما مقتضى المشية الذاتية
م فكان اسمعيل بعثوره على ما ذكرناه عند ربه وكذا كل موجود
عند ربه مرضي ش على ما ذكرناه من ان ربه ما اراد منه الا ما ظهر عليه
وان عينه بقابليتها ما طلبت من الرب الا ما اظهره عليها من صفاته
وافعاله ولهذا لما سئل جنيد قدس الله روحه ما مراد الحق من
الخلق قال ما هم عليه م ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا
على ما بيناه ان يكون مرضيا عند رب عبد اخر لانه ما اخذ الربوبية
الا من كل لا واحد فما تعين له من الكل الا ما يناسبه فهو ربه ش
اي كل واحدة من الاعيان اخذت من الربوبية المطلقة ام الربو
بجميع الاسماء ما يناسبها ويليق بها من ربوبية مختصة اي باسم
خاص بها لا من واحد اي ما اخذ الجميع من واحد معين حتى يلزم
انه اذا كان كل واحد مرضيا عند ربه مرضيا عند رب عبد اخر
لان الرب المطلق هو رب الارباب ولكل رب خاص م ولا يأخذه
احد من حيث احديته ولهذا منع اهل الله التجلي في الاحدية ش
لان الاحدية الذاتية هي بعينها كاشفة الاسماء فلا يسعها الا الكل

ولا يتجلى بذاتها الا لذاتها م فانك ان نظرته به فهو الناظر نفسه فما زال
ناظرا نفسه بنفسه وان نظرته بك فزالت الاحدية اتم لان ضمير التاء
في نظرته ما هو عين المنظور فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت امرين
ناظرا ومنظورا فزالت الاحدية وان كان لم ير الا نفسه بنفسه ومعلوم
انه في هذا الوصف ناظر ومنظور فالمرضي لا يصح ان يكون مرضيا
مطلقا الا اذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه ش هذا دليل
على ان التجلي يقتضي الكثرة لاقتضائه وجود المتجلي والمتجلى له لكونه
امرا نسبيا فكل احد مرضي عند ربه الخاص لا مطلقا الا الانسان
الكامل الذي فيه جميع صفات الراضي المطلق وافعاله التي يظهر بها
الرب المطلق فيكون الحق ناظرا ومنظورا في هذا الوصف راضيا
مرضيا لا غير فيكون رب هذا الانسان هو الرب المطلق كقول الكامل
ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ربنا رب السموات والارض م
ففضل اسمعيل غيره من الاعيان بما نعته الحق به من كونه عند
ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ارجعي الى ربك فما امرها
ان ترجع الا الى ربها الذي دعاها فعرفته من الكل راضية مرضية
فادخلي في عبادي من حيث ما لهم هذا المقام فالعباد المذكورون
ههنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر الى رب غيره
مع احدية العين لا بد من ذلك ش ظاهر فان الاطمينان لا يكون
الا اذا اطاعت النفس ربها في جميع اوامره ونواهيه التي دعاها اليها

فاجابته بها فتكون راضية مرضية عند ربها فتدخل في عباده
من حيث ان لهم مقام الرضا فلم ينظر الى رب غير ام النفوس مع
احديته رب الكل بحسب الذات فان عين جمع الاسماء ليست الا ذاتا
واحدة م وادخلي جنتي التي بها ستري وليست جنتي سواك فانت
ستري بذاتك ش الجنة المرة من الجن وهو الستر ولما كان العبد
مظهر الرب كان ستره بكونه وكان ملايما لربه في مظهريته له و
كان افعاله افعاله فيحبه ويحب افعاله فهو جنة ربه م فلا اعرف
الا بك كما انك لا تكون الا بي ش فكما لا يوجد العبد الا بربه لانه موجود
بوجوده فكذلك لا يعرف الرب الا بالعبد لانه مظهره ومظهره
كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق وقال صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه م فمن عرفك عرفني
وانا لا اعرف فانت لا تعرف ش وقد ثبت ان الله لا يعرف بالحقيقة
اذ لا يعرفه الا هو فعبده الاكمل الذي هو مظهر الحق الاعظم لا يعرفه
غيره م فاذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة
اخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك اياها ش
اي اذا امرك بدخول جنته لرضاه عنك دخلت نفسك فعرفتها
معرفة غير المعرفة الاولى لان المعرفة التي عرفتها بها من معرفتك
نفسك افادتك معرفة ان النقايص من المذام من نفسك والكمالات
والمحامد من ربك فجعلت نفسك جنة وسترا له من اضافة النقايص

والمدام

والمذام اليه وجعلت ربك جنة وسترا لك من اضافة الكمالات
والمحامد الى نفسك وبهذه المعرفة من معرفة نفسك من ربك فعرفت
بها انك مظهره ومستواه وعرشه ومجلاه ولا فعل فيك وبك الا له
فتضيف في هذه المعرفة الشهودية جميع الكمالات التي اضفتها الى
ربك في تلك المعرفة الغيبية الى نفسك من حيث انها افعال الله
فيك وبك وكذا المظهريات ولا تضيف الى المظهر فعلا م فتكون
صاحب معرفتين معرفة به من حيث انت ش اي من حيث نفسك و
احكام الامكان التي يلزمها وهي المعرفة الاولى الاستدلالية م
ومعرفة بك من حيث هو لا من حيث انت ش اي ومعرفة بذاتك
بسببه من حيث هو واحكام الوجوب التي له وهي الثانية فالباء في
في المعرفة الاولى صلة المعرفة اي معرفتك به من حيث انت غيره
وفي المعرفة الثانية ليست الباء فيه صلة لها بل في بك وبه السببية باء م
اي معرفتك نفسك بسبب معرفتك ربك من حيث هو لا من حيث انت
وفي الحقيقة هذه الثانية معرفته اياه بنفسه في صورتك فلا لك
معرفة اذ الفعل له ويجوز ان يكون الباء الثانية ايضا صلة
المعرفة وبك بدل من الضمير بتكرير العامل كقوله للذين استضعفوا
لمن آمن منهم فتكون معرفتك بك معرفته به من حيث هو فيرجع
المعرفة الى الوجه الاول في التحقيق ويشهد به قوله م فانت عبده
وانت ربه لمن له فيه انت عبد ش فانت عبد باعتبار المعرفة الاولى

لظهور سلطانه عليك ومعرفتك له بصفاته الفعلية من انفعالات
نفسك كمعرفة غضبه ورضاه من خوفك ورجائك وانت رب
باعتبار المعرفة الثانية مطلقا للرب الخاص الذي انت فيه عبد له
اى من حيث هو الامر
لظهور سلطانك عليه من حيث اجابته لسؤالك وعلى من دونك
من الارباب المتعينة والعبيد م وانت رب وانت عبد لمن له في
الخطاب عهد ش وانت رب لما ذكر باعتبار الفناء فيه والبقاء به
بالمعرفة الثانية وانت عبد لمن خاطبك بخطاب الست بربكم فقلت بلى
م فكل عقد عليه شخص يكفر من سواه عقده ش اى فكل ما يعتقده
شخص يكفره اعتقاد شخص اخر فان عبد اللطيف على عقد يكفره
عبد القهار وعبد الظاهر على اعتقاد يكفره عبد الباطن وهكذا
كل احد م فرضي الله عن عبيده ش لانه بكل اسم من اسمائه رب لعبد
رضي عنه ربه ورضي هو عن ربه م فهم مرضيون ورضوا عنه
ش كلهم م فهو مرضي فتقابلت الحضرتان تقابل الامثال والامثال
اضداد لان المثلين لا يجتمعان اذ لا يتميزان ش اى تقابلت
حضرات الارباب وحضرات العبيد تقابل الامثال لان كل واحد
منهما راضية مرضية بالنسبة الى الاخرى والامثال من حيث يمتنع
اجتماعهما اضداد لان المثلين لا يجتمعان اذ لو اجتمعا لم يتميزا
م وما ثم الا متميز فما ثم مثل فما في الوجود مثل فما في الوجود ضد ش
اى وما في الحضرة الالهية الا متميز مع كون الجميع في الوجود الذي

اى حضرة الارباب
وحضرة العبيد

هو حقيقة واحدة فلا مثلية في الوجود فلا ضدية اذ لو كانت
لكانت ضدية المثلية اذ لا تضاد في الحقيقة الواحدة م فان الوجود
حقيقة واحدة والشي لا يضاد نفسه ش فتلك الحقيقة تعينت في
مراتب متميزة عقلا فالمظهر عين الظاهر وبالعكس لان التعينات
صفاتها وشؤونها والعين واحدة م فلم يبق الا الحق لم يبق
كائن فما ثم موصول وما ثم باين بذا جاء برهان العيان
فما ارى بعيني الا عينه اذ اعاين ذلك لمن خشي ربه ان يكونه
لعلمه بالتميز ش اى ذلك الرضا من الجانبين لمن خشي ان يكون الرب
لعلمه بامتياز مرتبة العبد عن مرتبة الرب فوقف على مركز عبديته
مرضيا عند ربه راضيا بربوبيته لرضاء ربه بعبوديته قضاء
لحق التميز مع كون الحقيقة واحدة م لما دللنا على ذلك ش اى على التميز
م جهل اعيان في الوجود بما اتى به عالم فقد وقع التميز بين العبيد
ش اى بين العارف وغير العارف م فقد وقع التميز بين الارباب
لان العبد لا يظهر الا ما اعطاه الرب والرب لا يعطي الا ما سأله العبد
بلسان استعداد عينه م ولو لم يقع التميز ش اى بين الارباب م
لفسر الاسم الواحد الالهي من جميع وجوهه بما يفسر الآخر ش اى به
فحذف للعلم به م والمعز لا يفسر بتفسير المذل الى مثل ذلك ش
من عدم تفسير كل اسم بتفسير مقابله كالنافع والضار والجليل
والجميل ونحو ذلك م لكنه هو من وجه الاحدية كما تقول في كل اسم

انه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو فالمسمى واحد فالمعنى هو المدلول
من حيث المسمى وفي المعنى ليس المدلول من حيث نفسه وحقيقته فان المفهوم
مختلف في كل واحد منهما س ظاهر ومعلوم مما مر م فلا تنظر الى
الحق وتعريه عن الخلق ش اى الحقيقة يستلزم الخلقية استلزام الرب المربوب
والخلق للمخلوق والاله للمألوه لما بينهما من التضايف فلا يلاحظ
احدهما بدون الآخر م ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق ش وكذا عكسه
لان الاستلزام والتضايف من الجانبين ولان الخلق اذا نظرته
من غير خلعة الحق بقي على عدمه الاصلي لانه لم يوجد الا بوجوده م
ونزهه وشبهه وقم في مقعد الصدق ش ونزهه عن ان يكون متعينا
بتعين فيشبهه متعينا آخر فيلزم الشرك وشبهه بالخلق من حيث
الحقيقة فيكون عين كل متعين اذ لا موجود سواه فهو هو الى
فاجمع بين التنزيه والتشبيه بنفي ما سواه مطلقا فتقوم في مقعد
الصدق وفي مقام التوحيد الذاتي والجمع بين المطلق والمقيد م
وكن في الجمع ان شئت وان شئت ففي الفرق ش وكن في الجمع
بالنظر الى الحق بدون الخلق فان الوجود ليس الا له بل هو هو وان شئت
لاحظت الخلق في الحق بتعدد الواحد بالذات الكثير بالاسماء
والتعينات فكنت في الفرق باعتبار التعينات الخلقية واندراج
الهوية الحقية في الهذية الخلقية م تحز بالكل ان كل تبدى قصب
السبق ش تحز جواب الشرط اى ان كنت في الجمع وفي الفرق

بعد

بعد الجمع بحسب المشيئة تحز قصب السبق بالكل منهما ان كل منهما تبدى
لكن بحيث لا تحتجب باحدهما عن الاخر فتشهد الحق خلقا والخلق حقا
والحق حقا والخلق خلقا فلا يحجبك احد الشهودين عن الاخر ولم
يفتك شهود لان الكل ليس الا هو ولا يختلف الا بالاعتبارات
م فلا تفنى ولا تبقى ولا تفنى ولا تبقى ش فلا تفنى عند كونك حقا
عن الخلقية ولا تبقى حقا بلا خلق فان الحقيقة واحدة فلك ان تكون
حقا بلا خلق او خلقا بلا حق او حقا وخلقا معا ولا تفنى الخلق
عند تجلى الحق فانه فان حقيقة وكان زائلا فكيف تفنيه ولا تبقى الحق
فانه باق لم يزل ولك ان تشبهها واحدا في وجود واحد لا معا
م ولا يلقى عليك الوحي في غير ولا تلقى ش واذا كان الوجود واحدا
لا غير فان كنت عبدا يلقى عليك الوحي منك فيك لا من غيرك ولا في غيرك
وان كنت ربا فلا تلقى في غير م الثناء بصدق الوعد لا بصدق
الوعيد والحضرة الالهية تطلب الثناء المحمود بالذات ش لما كان
الكمال المطلق للحضرة الالهية الموصوفة بالجلال والعظمة والجمال
والبهاء ذاتيا والثناء انما يكون بذكر تلك النعوت فهي طالبة
للثناء والحمد بالذات والثناء لا يتوجه بصدق الوعيد اصلا
بل بصدق الوعد لزم ان يكون صادق الوعد م فيثنى عليها
بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز فلا تحسبن الله
مخلف وعده رسله لم يقل ووعيده بل قال ونتجاوز عن سيئاتهم ش

فوعد التجاوز م مع انه توعد على ذلك فاثنى على اسمعيل بانه كان
صادق الوعد وقد زال الامكان في حق الحق ش يعني لما اثنى الله تعالى
على اسمعيل بصدق الوعد توجه الثناء به والحضرة الالهية طالبة
للثناء فلزم ان يكون الله تعالى صادق الوعد على سبيل الوجوب
لا الامكان م لما فيه من طلب المرجح ش اي لما في الامكان من طلب المرجح
ولا يتوقف صفة من صفات الله تعالى على شيء فتحقق وجوب صدق
وعده وقد وعد التجاوز فوجب التجاوز لكونه من جملة وعده م
فلم يبق الا صادق الوعد وحده ش اي لا صادق الوعيد لوجوب
صدق وعده وعدم تنفيذ الوعيد لقوله وما نرسل بالايات
اي آيات الوعيد الا تخويفا ولعلهم يتقون ولان الثناء لا يوجد
بالوعيد والحضرة طالبة للثناء كما ذكر فيثبت ان الايعاد لا يكون
للتخويف لا لايقاع الوعيد الزايل امكان تحقيقه بتحقق تحقيق
الوعد بالتجاوز ولمنافاته تحقق الوعيد للثناء م وما لوعيد الحق
عين تعاين • وان دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم
مباين • جنان الخلد والامر واحد وبينهما عند التجلي تباين •
يسمى عذابا من عذوبة طعمه • وذاك له كالقشر والقشر صاين ش لما تقرر — (في الهامش: طبعه)
ان المواعيد لا بد من تحققها والايعاد قد يتجاوز عنه ولا يؤاخذ
بما اوعد عليه كما قال بعض التراجم في مقام العفو شعر واني اذا اوعدته
او وعدته • لمخلف ايعادي ومنجز موعدي • قال وان دخلوا

دار الشقاء وهي جهنم لاستحقاقهم العذاب فلا بد ان يؤول امرهم
الى الرحمة لقوله سبقت رحمتي غضبي فينقلب العذاب في العاقبة عذبا
وذلك ان اهل النار اذا دخلوها وتسلط العذاب على ظواهرهم و
بواطنهم ملكهم الجزع والاضطراب فيكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم
بعضا متخاصمين متقاولين كما نطق به كلام الله في مواضع وقد
احاط بهم سرادقها فطلبوا ان يخفف عنهم العذاب او ان
يقضى عليهم كما حكى الله عنهم بقوله يا مالك ليقض علينا ربك
او ان يرجعوا الى الدنيا فلم يجابوا الى طلباتهم بل اخبروا
بقوله لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون وخوطبوا بمثل قوله
انكم ماكثون اخسئوا فيها ولا تكلمون فلما ايسوا وطنوا
انفسهم على العذاب والمكث على مر السنين في الاحقاب وتعللوا
بالاعذار ومالوا الى الاصطبار وقالوا سواء علينا اجزعنا
ام صبرنا ما لنا من محيص فعند ذلك رفع الله العذاب عن بواطنهم
وخبت نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ثم اذا تعودوا
بالعذاب بعد مضي الاحقاب الفوه ولم يتعذبوا بشدته
بعد طول مدته ولم يتالموا به وان عظم ثم آل امرهم الى ان
يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو هب عليهم نسيم من الجنة استكرهوه
وتعذبوا به كالجعل وتاذيه برايحة الورد لتالفه بنتن الارواث
والنجاسات الحادث بين طباعه والقاذورات فذلك نعيمهم
الذي يباين نعيم اهل الجنان والامر واحد اي امر الالتذاذ

اشمأز الرجل اشمئزازًا انقبض

والتنعم بينهم وبين اهل الجنان واحدًا واشمئزازهم عن نعيم الجنان
كاشمئزاز اهل الجنة عن عذاب النيران وبينهما اى بين نعيم اهل
الجنة ونعيم اهل النار عند تجلى الحق فى صورة الرحمة بون بعيد
ولهذا ورد فى الحديث سينبت فى قعر جهنم الجرجير ولا ينبت
الورد والعرفير فان نعيم اهل النار من رحمة ارحم الراحمين
لحدوثه بعد الغضب والعذاب ونعيم اهل الجنة من حضرة الرحمن الرحيم
والامتنان الجسيم فاذا آل العذاب الى النعيم يسمى عذابًا من
عذوبة طبعه فيكون كل من بينهم وبين اهل الجنة فى العذوبة و
اللذة واحدًا وذاك اى نعيم اهل النار لنعيم اهل الجنة كالقشر
لكن فى ذلك ولطافة هذا كالتبن والنخالة للحمار والبقر ولباب
البر للانسان فى البشر والقشر صاين اى حافظ للب فكذا
اهل النار محامل يحملون المشاق لعمارة العالم واهل الجنة
مظاهر يحققون المعارف والحقايق لعمارة الاخرة فيحفظونهم
عن الشدايد ويفرغونهم لملازمة المعابد **فص حكمة
روحية فى كلمة يعقوبية** انما خصت الكلمة اليعقوبية
بالحكمة الروحية لغلبة الروحانية عليه ولذلك بنى الكلام فى هذا
الفص على الدين فان الدين الاصيل القيم هو ما عليه الروح الازلى
بحسب الفطرة من التوحيد واسلام الوجه لله كما قال فطرة الله
التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولهذا
وصى بها يعقوب بنيه بقوله ان الله اصطفى لكم الدين فلا

تموتن

تموتن الا وانتم مسلمون وذلك هو الدين المعروف بين الانبياء المتفق
عليه المعهود المذكور فى قوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا و
الذى اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى ان اقيموا
الدين ولا تتفرقوا فيه ولان الروح اذا بقى على فطرته ولم يتدنس
باحكام النشأة والعادة دبّر البدن وقواه الطبيعية تدبيرًا
يؤدى الى صلاح الدارين وهو الانقياد لامر الله مع بقاء الروح
الفايض من عند الله والمدد النازل مع الانفاس عليه للاتصال
الازلى بينه وبين الحق تعالى الا ترى الى قوله ولا تيأسوا من روح الله
انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ومن خاصية الروح
ذوق الانفاس وعلمها وقوة المحبة والعشق وسلطان التجلى
الالهى فى الشم من قوله عليه السلام الارواح تتشام كما تتشام الخيل
ومن ثم وجد ريح يوسف فى كنعان من مصر حيث قال انى
لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون وقال النبى صلعم انى لاجد
نفس الرحمن من قبل اليمن م الدين دينان دين عند الله ودين عند
من عرفه الحق ومن عرفه من عرفه الحق ودين عند الخلق وقد اعتبره
الله ش الدين فى اللغة يطلق بمعنى الانقياد وبمعنى الشرع الموضوع
من عند الله وبمعنى الجزاء والمراد بهنا الانقياد كما يأتى والدين
الذى عند الخلق طريقة محمودة مصطلح عليها من اهل الصلاح
استحسانًا منهم تؤدى الى سعادة المعاد والمعاش وانما اعتبره الله

يعنى م

لان الغرض منه موافق لما اراده الله من الشرع الموضوع من عنده
م فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه واعطاه الرتبة
العلية على دين الخلق فقال تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب
يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون
اى منقادون لله ش ظاهرا باتيان ما امر به طوعا وباطنا بترك
الاعتراض وحسن قبول الاحكام بطيب النفس فى تلقيها من الحرج
كما قال تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا
لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما م وجاء
الدين بالالف واللام للتعريف والعهد فهو دين معلوم معروف
وهو قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وهو الانقياد فالدين
عبارة عن انقيادك ش غنى عن الشرح م والدين من عند الله هو الشرع
الذى انقدت له فالدين الانقياد والناموس هو الشرع
الذى شرعه الله تعالى ش فرق بين الدين والشرع المسمى بالناموس
بان الدين منك لانه انقيادك لامر الله والشرع من الله لانه حكم الله
م فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله فذلك الذى قام بالدين
واقامه اى انشاه كما يقيم الصلوة فالعبد هو المنشئ للدين
والحق هو الواضع للاحكام فالانقياد عين فعلك فالدين
من فعلك فما سعدت الا بما كان منك ش لما كان الدين هو
الانقياد والانقياد فعلك كنت فاعل الدين ومنشئه ولان

الفرق بين الدين والشرع

السعاده

السعادة صفة لك والصفة الخاصة لك لا لغيرك الا من فعلك فسعادتك
من فعلك لان كل فعل اختيارى لا بد ان يخلف اثرا فى نفس الفاعل
فاذا انقدت لاوامره فقد اطعته واذا اطعته اطاعك وافادك
كالك كما قال انا جليس من ذكرنى وانيس من شكرنى ومطيع من اطاعنى
م فكما اثبت السعادة لك بما كان فعلك كذلك ما اثبت الاسماء الالهية
الا افعاله وهى انت وهى المحدثات فباثاره سمى الها وباثارك
سميت سعيدا ش اى ما اسعدك الا فعلك كما ان الاسماء الالهية لم
يثبتها له الا المخلوق والمربوب والمرزوق والمألوه الذى هى
اثار الخلق والرزق والربوبية والالوهية فكما كان الاصل باثاره
مسمى الاسماء فكذلك سميت باثارك سعيدا م فانزلك الله منزلته
اذا اقمت الدين وانقدت له ما شرعه لك ش فجعلك مطاعا
كاملا بفعلك كما هو لان السعادة كمالك المخصوص بك م وسنبسط
فى ذلك ان شاء الله تعالى ما يقع به الفائدة بعد ان نبين الدين
الذى عند الخلق الذى اعتبره الله فالدين كله لله ش لان الانقياد
ليس الا له سواء انقدت الى ما شرعه الله او الى ما وضعه الخلق
من النواميس الحكمية لانه لا رب غيره م وكله منك لا منه ش لان الانقياد
انما هو منك لا منه م الا بحكم الاصالة ش لما ذكر ان اصل الفعل منه
لا من المظاهر والمنقاد اليه سواء كان مأمورا به من عند الله او
من عند الخلق مأمور به فى الاصل من الله والله م قال الله تعالى

ورهبانية ابتدعوها ومن النواميس الحكمية التي لم يجئ الرسول المعلوم بها
في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف ش
الباء في قوله بالطريقة الخاصة متعلقة بابتدعوها اي رهبانية اخترعوها
بوضع تلك الطريقة الخاصة المعلومة في عرف خاص كطريقة التصوف
في زماننا هذا فانها نواميس حكمية لم يجئ الرسول المعلوم في
زمان اختراعها كمحمد صلى الله عليه وآله في زماننا بها في عموم الناس
من عند الله فانها طريقة اهل الخصوص من اهل الرياضة السالكين
طريق الحق لا يحتملها العامة ولا يجب عليهم م فلما وافقت الحكمة
والمصلحة الظاهرة فيها ش اي في تلك النواميس م الحكم الالهي في
المقصود بالوضع المشروع الالهي ش وهو الكمال الانساني م اعتبرها
الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى ش اي كما اعتبر الذي شرعه الله
من عنده م وما كتبها الله عليهم ش فان المخصوص من اهل الله حكما
خاصا بهم لاستعداد خاص وهبه الله لهم من العناية الاولى
م ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث
لا يشعرون جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك
رضوان الله على الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الالهي
ش اي ولما خصوا بمزيد عناية ورحمة رحيمية من غير شعور
منهم بها صدقت اراداتهم وازداد شوقهم فوقع في قلوبهم
من الله تعظيم ما شرعوه من النواميس التي وضعها حكماؤهم

وعظماؤهم

وعظماؤهم زيادة على الطريقة النبوية طالبين بذلك رضى الله
وفي بعض النسخ على غير الطريقة النبوية فان صحت الرواية فمعناه
ما شرعوه على وضع غير الذي شرع الله لهم من زيادة عليه
غير مشروعة لا على وضع ينافيه فان ذلك غير مقبول ومما نبه
الله عليه علم ان العبادة الزايدة على المشروع من مستحسنات
المتصوفة كحلق الراس ولبس الخلق والرياضة بتقليل الطعام
والمنام والمواظبة على الذكر والجهر به وساير آدابهم مما لا ينافي
الشرع ليس ببدعة منكرة وانما المنكرة من البدع التي تخالف
السنة م فما رعوها هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم
حق رعايتها الا ابتغاء رضوان الله وكذلك اعتقدوا ش
انما في على المعنى لان الاستثناء منقطع معناه ما كتبناها
عليهم لكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها
الا لذلك وان كان المراد النفر حتى يكون فما رعوها حق الفساق
منهم فتفسيره صحيح لان الذين ابتدعوها فقد رعوها حق
رعايتها ابتغاء رضوان الله وكان اعتقادهم ذلك م
فآتينا الذين آمنوا منهم اجرهم ش وهم المراعون اياها حق
رعايتها لان ايمانهم ميراث عملهم الصالح م وكثير منهم اي من هؤلاء
الذين شرع فيهم هذه العبادة فاسقون اي خارجون عن
الانقياد اليها والقيام بحقها ومن لم ينقد اليها لم ينقد اليه

مشترعه بما يرضيه ش اى مشترعه بالاصالة الذى هو الحق فان الدين
وضعوه وضعوه لله فالانقياد لها هو الانقياد لله فهو جزء
فيلزم ان من لم ينقد اليها ولم يطع الله برعايتها كما ينبغى لم
يطع الله بما يرضيه م لكن الامر يقتضى الانقياد ش لانه وضع لذلك
م وبيانه ان المكلف اما منقاد بالموافقة واما مخالف فالموافق
المطيع لا كلام فيه لبيانه ش اى لما بين م واما المخالف فانه
يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله احد امرين ش اى يطلب الى الحكم
عليه باحد امرين م اما التجاوز والعفو واما الاخذ على ذلك
ولا بد من احدهما لان الامر حق فى نفسه فعلى كل حال قد صح انقياد
الحق لعبده لافعاله وما هو عليه من الحال فالحال هو المؤثر
ش اى لا بد من العفو او الاخذ اذ لا واسطة بينهما لان امر الله مترتب
على استحقاق العبد فلا يجرى من الله عليه الا ما هو حق له بحسب
ما يقتضيه حاله فهو حق فى نفسه فعلى كل حال سواء كان العبد
موافقا او مخالفا كان الحق منقادا اليه لافعاله بحسب اقتضاء
حاله فما اثر فيه الا حاله م فمن هنا كان الدين جزاء اى معاوضة
بما يسر او بما لا يسر فبما يسر رضى الله عنهم ورضوا عنه هذا جزاء
ش بما يسر م ومن يظلم منكم نذقه عذابا هذا جزاء بما لا يسر
ويتجاوز عن سيئاتهم هذا جزاء فصح ان الدين هو الجزاء و
كما ان الدين هو الاسلام والاسلام عين الانقياد فقد انقاد

الى ما يسر والى ما لا يسر وهو الجزاء هذا لسان الظاهر فى هذا الباب
ش وهو ظاهر م واما سره وباطنه فانه تجلى فى مرآة وجود الحق فلا يعود
على الممكنات من الحق الا ما تعطيه ذواتهم فى احوالها فان لهم فى كل حال
صورة فيختلف صورهم لاختلاف احوالهم فيختلف التجلى لاختلاف
الحال فيقع الاثر فى العبد بحسب ما يكون ش اى فان انقياد الحق للعبد
وهو الدين بما يسر وبما لا يسر تجلى للحق باسم الديان فى مرآة وجود
الحق المتعين بصورة العبد لا الحق المطلق تستدعيه حال العبد
الدين وغير الدين لان الله تعالى شرع له من حضرة اسم الهادى و
المكلف ما يصلحه فتوجه على القيام بما شرع وهو اقامة الدين
بالانقياد له فان انقاد استدعى حاله التى هى موافقة الامر الجزاء
بما يسر والتجلى بما يوافقه وهو المسمى بالثواب وان لم ينقد اليه
استدعى حاله من المخالفة الجزاء بما لا يسر والتجلى بما يخالفه المسمى
بالعقاب فلا يعود على العباد من الحق الا مقتضى احوالهم فان اختلاف
احوالهم بالموافقة والمخالفة يقتضى اختلاف صورهم فيختلف تجليات
الحق فيهم باختلاف صورهم فيختلف اثار تلك التجليات فيهم بالثواب
والعقاب م فما اعطاه الخير سواه ولا اعطاه ضد الخير غيره
بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن الا نفسه ولا يحمدن الا نفسه
فلله الحجة البالغة فى علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم ش اى علم الله
انهم يوافقون او يخالفون الامر من احوال اعيانهم الثابتة

العلم تابع للمعلوم

فص سر القدر

فعلمه تابع لما في اعيانهم فاذا وقع بعد الوجود ما علم من احوالهم تجلّى
لهم في صور مقتضيات احوالهم من الموافقة والمخالفة فكان الجزاء
الوفاق فما الحجة الا عليهم لله م ثم السر الذي فوق هذا في هذه
المسئلة ان الممكنات على اصلها من العدم وليس وجود الا وجود الحق
بصور احوال ما هي عليه الممكنات في انفسها واعيانها ش تحقق من
السر الاول ان التجلي ما يسر وما لا يسر من مقتضيات احوال العبد ومن
هذا السر ان الممكنات على عدمها الاصلي فان الوجود ليس الا وجود
الحق فوجود العبد هو وجود الحق المتعين بصورة عينه التي هي
صورة من صور معلوماته المتقلب في صور احوال عينه وهي
الاحوال التي عليها الممكنات في اعيانها فهي ضمير راجع الى الممكنات
المذكورة قبله والممكنات بدل منه او ضمير مبهم والممكنات تفسيره
اي بصور احوال الذي عليه الممكنات من الامر م فقد علمت من
يلتذ ومن يتألم ش اي علمت انه لا يلتذ بالثواب ولا يتألم بالعقاب
الا الحق المتعين بصورة هذه العين الثابتة التي هي شان من
شئون الحق م وما يعقب كل حال من الاحوال ش وان الذي يعقب
كل حال من احوال العبد تجلٍّ آخر في صورة تقتضيها تلك الحال
م وبه سمي عقوبة وعقابا وهو شايع في الخير والشر غير ان العرف
سماه في الخير ثوابا وفي الشر عقابا ش اي وبكونه عقيب الحال
سمي عقوبة وعقابا فالخير والشر في هذا المعنى اي في تعقبه

للحال

للحال سواء الا ان العرف خصصه في الخير بالثواب م ولهذا سمي
او شرح الدين بالعادة لانه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حاله ش اي شرح
الدين الذي هو الجزاء بالعادة لانه عاد عليه من صورة حاله ومقتضاه
م فالدين العادة وقال الشاعر كدينك من ام الحويرث قبلها
اي عادتك م ومعقول العادة ان يعود الامر بعينه الى حاله وهذا
ش اي العود بعينه م ليس ثم ش اي ليس في الدين م فان العادة تكرار
ش وليس الدين في الحقيقة تكرارا لان الحالة المقتضية لهذا التجلي الذي
هو الدين لم تعد اصلا بل تعين التجلي بصورتها لا غير ولا تكرار
في التجلي ولا في الحالة ولكن التجلي تجدد بحسبها فكان مثلها لا عينها
فلا عادة اصلا ولكن لما اشبهت حالة العين اي التجلي حالتها
الغيبية اي الحالة التي للعين الثابتة سميت عادة ولهذا بين انها
ليست عادة في الحقيقة بقوله م لكن العادة حقيقة معقولة واحدة
والتشابه في الصور موجود ش اي في اشخاص تلك الحقيقة فتوهموا
العادة وليست بها م فنحن نعلم ان زيدا عين عمرو في الانسانية
وما عادت الانسانية اذ لو عادت تكثرت وهي حقيقة واحدة
والواحد لا يتكثر في نفسه ونعلم ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية
فشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقيق وجود الشخصية بما هي شخصية
في الاثنين فنقول في الحس عادت لهذا الشبه ونقول في الحكم
الصحيح لم تعد فما ثم عادة بوجه من وجه الحقيقة وثم عادة بوجه ش

اي من حيث الاشخاص المتماثلة م كما ان ثمة جزاء بوجه ش وهو من حيث ان
النتيجة المذكورة شبيه الحالة المستتبعة اياه م فان الجزاء ايضا حال
في الممكن من احوال الممكن ش واحوال الممكن متعاقبة في الظهور فمن حيث
استتباع الاولى الثانية جزاء ومن حيث انها حال الممكن كساير الاحوال
ليس بجزاء م وهذه مسئلة اغفلها علماء هذا الشان اي اغفلوا
ايضاحها على ما ينبغي لا انهم جهلوها فانها من سر القدر المتحكم
على الخلايق ش فلا يظهر في الوجود الا ما ثبت في الاعيان الممكنة ولا
يتجلى الحق الا بصورة حال المتجلى فيه ولهذا قيل كل يوم هو في شان
يبديه لا في شان يبتديه م واعلم انه كما يقال في الطبيب انه خادم الطبيعة
كذلك يقال في الرسل والورثة انهم خادموا الامر الالهي في العموم
وهم في نفس الامر خادموا احوال الممكنات فخدمتهم من جملة احوالهم
التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم فانظر ما اعجب هذا ش ان الرسل
والعلماء الذين هم ورثتهم اطباء الارواح والنفوس يحفظون صحتها
ويردون امراضها الى الصحة وقد يقال انهم خادموا الامر الالهي
مطلقا في جميع الاحوال كما يقال في الاطباء الابدان ان الطبيب خادم الطبيعة
مطلقا اي في عموم الاحوال ثم اعترض بعد حكاية قول الناس
لبيان حقية قولهم بقوله وهم في نفس الامر خادموا احوال الممكنات
اي اطباء النفوس واطباء الابدان لا يشتغلون الا في اظهار ما تقتضيه
احوال اعيان الممكنات الثابتة في نفس الامر والعجب ان خدمتهم لتلك

لاحوال

الاحوال ايضا من جملة احوالهم التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم ثم استثنى
عن العموم استثناء منقطعا بقوله م الا ان الخادم المطلوب هنا
انما هو واقف عند مرسوم مخدومه اما بالحال او بالقول ش اي لكن
الخادم المراد هنا انما يقوم بمراسمه مخدومه فهو واقف عند رسمه
اما بالحال او بالقول والمخدوم حال الممكن فان حاله ان اقتضت الضلال
او المرض فكلما ازداد اطباء الارواح هداية ازدادوا غيا كقوله
واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وقوله
وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم هذا بالحال واما بالقول
فكقوله لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم
وكذلك اطباء الابدان اذا عالجوا المرضى الذين مآلهم الى الهلاك
كلما ازدادوا في المداواة ازدادوا امراضا وضعفا بالحال واما
بالقول فكما اخطأوا في العلاج وامروا المريض بما فيه هلاكه م فان
الطبيب انما يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة
لها فان الطبيعة قد اعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمي
مريضا فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد في كمية المرض بها ايضا
وانما يردعها طلبا للصحة والصحة من الطبيعة ايضا بانشاء
مزاج اخر يخالف هذا المزاج فاذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة وانما
هو خادم لها من حيث انه لا يصلح جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج
الا بالطبيعة ايضا ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لان

العموم لا يصح في مثل هذه المسئلة ش هذا تعليل لاستثناء من عموم
خدمة الطبيب للطبيعة والنبي والورثة للامر الالهي وتحقيق لانهم خادموا
احوال المكلفين مطلقا بان الطبيب لا يخدم الطبيعة في جميع الاحوال
فان الطبيعة اذا احدثت مزاجا مرضيا كالدق وحالا مخالفا
للصحة كالاسهال فان الطبيب لا يساعدها في ذلك ولا يخدمها والا
زاد في المرض وانما يمنع الطبيعة عن فعلها المخالف للصحة ويردها
طلبا للصحة لكن الصحة لما كانت اتم من فعلها باحداث مزاج يخالف
المزاج المرضي او حال موافق للصحة كالقبض في مثالنا وفي الجملة
ما به الصحة سمي خادما لها لان الصحة انما هي بالطبيعة فاذن ليس
الطبيب بخادم للطبيعة مطلقا بل انما هو خادم لها من جهة ما يصلح
جسم المريض وبغير المزاج العرضي المرضي الى المزاج الطبيعي الصحي
وذلك لا يكون الا بالطبيعة ايضا فهو يخدمها ويسعى في حقها من وجه
خاص اي من جهة ما يصلح جسم المريض ويصححه م فالطبيب خادم
اي من جهة الاصلاح لا خادم اعني للطبيعة ش اي من جهة الافساد و
الاعداد للهلاك م كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق ش اي يخدمون
الامر الالهي لا من جميع الوجوه بل من جهة الاصلاح والاسعاد م والحق
على وجهين في الحكم في احوال المكلفين فيجري الامر من العبد بحسب ما
يقتضيه ارادة الحق وتتعلق ارادة الحق به بحسب ما يقتضيه علم الحق
وتتعلق علم الحق به على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته فما ظهر ش

اى

اى المعلوم م الا بصورته فالرسول والوارث خادم للامر الالهي بالارادة
ش اي ارادة الحق م لا خادم الارادة ش اي لا خادم ارادته تعالى فانه اراد من
الرسول والوارث ان يطلبا سعادة العبد لا مراده تعالى منه م فهو
يرد عليه به طلبا لسعادة المكلف ش اي يرد على الامر الالهي الامر
اذا تعلق الارادة بشقاوته ولهذا خوطب بقوله انك لا تهدي من
احببت وبقوله ما عليك الا البلاغ وعوتب بقوله لعلك باخع
نفسك على آثارهم وامثالها م فلو خدم الارادة الالهية ما نصح ش لان
الارادة انما تعلقت بما يفعله العبد المنصوح وما نصح الا بها اعني
بالارادة فتبين ان الرسول والوارث ليس بخادم للامر الالهي مطلقا
بل من جهة الصلاح واحراز السعادة كالطبيب م فالرسول و
الوارث طبيب اخراوي للنفوس منقاد لامر الله حين امره فينظر
في امره تعالى وينظر في ارادته فيراه قد امره بما يخالف ارادته و
لا يكون الا ما يريد ولهذا كان الامر ش اي ولان امر الرسول للامة
مراد للحق كان الامر اي وقع اذ لا يكون الا ما يريده م فاراد الامر
فوقع وما اراد وقوع ما امر به بالمأمور فلم يقع من المأمور فسمي مخالفة
ومعصية ش بالنسبة الى الامر لا الارادة م فالرسول مبلغ لا غير ش
وانما لم تتعلق الارادة بوقوع المأمور به للعلم بانه لا يقع والعلم
تابع لما في عين المأمور من حاله قبل وجوده وانما وقع الامر مع علم
انه لا يوجد ليظهر ما في عين المأمور من المخالفة والعصيان

فيلزم الحجة لله عليه فيتوجه العقاب بمقتضى العدل م ولهذا قال
شيبتني هود واخواتها لما يحوي عليه من قوله فاستقم كما امرت
فشيبه كما امرت ش اي شيبه هذا القيد لانه امر بصورة الكل
ومن جملتهم من تتعلق الارادة بان لا يقع منه المامور به فان نوقع
وقوع المامور به تعب م فانه لا يدري هل امر بما يوافق الارادة
فيقع او بما يخالف الارادة فلا يقع ولا يعرف احد حكم الارادة
الا بعد وقوع المراد الا من كشف الله عن بصيرته فادرك اعيان الممكنات
في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم عند ذلك بما يراه وهذا قد يكون
لآحاد الناس في اوقات لا يكون مستصحبا قال ما ادري ما يفعل بي
ولا بكم فصرح بالحجاب وليس المقصود الا ان يطلع في امر خاص لا غير ش
اي وليس المقصود من النبي ان يطلع على كل شيء مما في الغيب الا
في امر خاص به وهو ما يدعوه اليه من المعرفة بالله والتوحيد والآخرة
من احوال القيمة والبعث والجزاء لا غير

فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

انما خصت الكلمة اليوسفية بالحكمة النورية
لان النور هو الذي يدرك ويدرك به اي الظاهر لذاته المظهر لغيره
وقد كشف الله على يوسف ع واعطاه النور التام العلمي الذي كان
كان يكشف به حقيقة الصور المتخيلة في المنام اي ما تحقق في عالم المثال
وتصير مثالا مما في عالم الحس وتغيرت صورته في الخيال بتصرف
القوة المتصرفة فيعلم ما اراد الله تعالى بالصور الخيالية وهو علم التعبير

كما

كما اشار اليه المصنف قدس الله روحه في نقش الفصوص وقال لان الصورة
الواحدة تظهر لمعان كثيرة يراد منها في حق صاحب الصورة معنى واحد
اي تظهر تلك الصورة الواحدة في خيال اشخاص كثيرة لمعان كثيرة مختلفة
يراد من تلك الصورة في حق صاحبها معنى واحد من تلك المعاني فمن كشف
بذلك النور فهو صاحب النور فان الواحد يؤذن فيحج وآخر يؤذن فيسرق
وصورة الاذان واحدة وآخر يؤذن فيدعو الى الله على بصيرة و
آخر يؤذن فيدعو الى ضلالة هذا الكلام بشرحه والمراد بحقية الصورة
الخيالية ما يتحقق منها في الخارج كقوله قد جعلها ربي حقا وما كان عند
الله وما تمثل في عالم المثال الا ذلك م هذه الحكمة النورية انبساط
نورها على حضرة الخيال وهو اول مبادي الوحي الالهي في اهل العناية ش
وفي نسخة انبساطها على عالم الخيال ولا فرق والمعنى ان هذه الحكمة
نور ينبسط على حضرة الخيال فيتسع بابها الى عالم المثال فيطلع صاحبها
على ما في الحضرة المثالية من المعنى الذي هذه الصورة الخيالية مثاله
وذلك المعنى هو مراد الله من صورة الرؤيا وهذا الانبساط اول مبادي
الوحي للانبياء الذين هم اهل العناية الالهية ولهذا كانت المنامات
والوحي من مشكوة واحدة م تقول عائشة رض اول ما بدئ به رسول الله
صلعم من الوحي الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل
فلق الصبح تقول لا خفاء بها والى هنا بلغ علمها لا غير وكانت المدة له
في ذلك ستة اشهر ثم جاءه الملك وما علمت ان رسول الله صلعم

قد قال ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا او كل ما يرى في حال يقظته
فهو من ذلك القبيل وان اختلف الاحوال ش اى كان مبلغ علم عائشة
ان مبدأ كشف النبي صلعم الرؤيا الصادقة ومنتهاه ظهور الملك له
وما علمت ان رسول الله صلعم كان عالما بان كل امر ظهر من عالم الغيب
الى عالم الشهادة سواء كان ظهوره في الحس او في الخيال او في المثال فهو وجه
تعريف واعلام لامر الله تعالى بما اراد ان يكونه وانه مثال وصورة لمعنى
حقيقي تعلقت الارادة الالهية بتعريفه وتعليمه اياه وذلك ان العوالم
عند اهل التحقيق خمسة كلها حضرات للحق في بروزه حضرة الذات
وحضرة الصفات والاسماء وهي حضرة الالوهية وحضرة الافعال
وهي حضرة الربوبية ثم حضرة المثال والخيال ثم حضرة الحس والمشاهدة
والانزال عالم الشهادة وهو آخر الحضرات وكل ما فيه مثال لما في
عالم المثال وكل ما في عالم المثال صورة شأن من شئون الربوبية
وكل ما في الحضرة الربوبية من الشئون فهو مقتضى اسم من اسماء الله
وصورة صفة من صفاته وكل صفة وجه للذات تبرز بها في
كون من الاكوان فكل ما يظهر في الحس صورة لمعنى غيبي ووجه
من وجوه الحق برز به والعلم بذلك هو الكشف المعنوي فمن اوتي
ذلك في كل ما يرى وما يسمع ويتخيل فقد اوتي خيرا كثيرا وقد
اشار اليه رسول الله صلعم في قوله الناس نيام فان كل ما يجري عليهم
فهو صورة لمعنى ما عند الله ومثال لحقيقة من الحقائق الغيبية

وكان

في بيان الحضرات والعوالم الخمسة

وكان صلعم يشهد الحق في كل ما يرى ويدرك بل لا يغيب عن شهوده كما
قال عليه السلام اللهم اني اسألك لذة النظر الى وجهك الكريم فصرح بشهود
وجهه تعالى وانه فانٍ في شهوده فلا لذة له لفنائه وحيرته فيه فقال
لذة الشهود بالبقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع لوجدان
لذة الشهود وهي مرتبة اعلى من الشهود والفناء بالشهود هو المحو
الحقيقي المشار اليه بالهلاك في قوله كل شيء هالك الا وجهه والبقاء
بعد الفناء هو الانتباه الحقيقي وكل ما يرى اى الرسول في حال يقظته
فهو من قبيل ما يرى في النوم وان اختلف الاحوال فان هذا في الحس
وذلك في الخيال ولكنهما من حيث ان كلا منهما مثال وصورة لمعنى
حقيقي سواء وفي بعض النسخ وكل ما يرى في حال النوم والمراد
بران صحة الرواية النوم المشار اليه بقوله نيام والمرئي بالحس
فيه كالمرئي بالخيال م فمضى قولها ستة اشهر بل عمره كله في الدنيا
بتلك المثابة انما هو منام في منام ش قولها مجاز بمعنى مقولها
اى المدة التي هي ستة اشهر بدليل عطف قوله بل عمره كله عليه
وهو كاليمين بمعنى المحلوف عليه في قول النبي صلعم اذا حلفت على
يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك
اى فمضى زمان الرؤيا وهو ستة اشهر بل عمره كله في الدنيا بتلك
المثابة اى بالعبور عما رأى في الخيال او الحس من الصور الى
معانيها اى الحق المتجلي في تلك الصور المعرف له حقائق اسمائه

انما هو اي ما قالت من المدة منام في منام اي الناس في الدنيا في
ضرب مثال وكشف صور يجعله الله تعريفا لهم بافعالهم واحوالهم و
اقوالهم تجلياته في كل ما يجري عليهم وهم عنها غافلون كقوله تعالى
وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون
م وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ولهذا يعبر اي
الامر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها ش اي تغير
لهذا القبيل والمعنى كل ما ورد من الامر الذي له صورة معينة
في نفسه فظهر في صورة اخرى غيرها فهو من عالم الخيال م فيجوز العابر
من هذه الصورة التي ابصرها النايم الى صورة ما هو الامر عليه ان اصاب
كظهور العلم في صورة اللبن فعبر في التاويل من صورة اللبن الى صورة
ش العلم فتاول اي قال ما آل هذه الصورة اللبنية الى صورة العلم
وذلك ان اللبن اول غذاء البدن فتمثل اول غذاء الروح وهو العلم
النافع الفطري بصورته كما ذكر للمناسبة بينهما م ثم انه صلعم كان
اذا اوحي اليه اخذ عن المحسوسات المعتادة فيسجى وغاب عن الحاضرين
عنده فاذا سري عنه رد فما ادركه الا في حضرة الخيال الا انه لا يسمى
نايما وكذلك اذا تمثل له الملك رجلا فذلك من حضرة الخيال فانه ليس
برجل وانما هو ملك فدخل في صورة انسان فعبره الناظر العارف
حتى وصل الى صورته الحقيقية فقال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم
وقد قال لهم ردوا علي الرجل فسماه بالرجل من اجل الصورة

التي

التي ظهر لهم فيها ثم قال هذا جبريل فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل
المتخيل اليها فهو صادق في المقالتين صدق للعين ش اي عين الرجل
م في العين الحسية وصدق في ان هذا جبريل فانه جبريل بلا شك ش
كلام ظاهر م وقال يوسف عم اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر
رايتهم لي ساجدين فراى اخوته في صورة الكواكب وراى اباه وخالته
في صورة الشمس والقمر هذا من جهة يوسف ولو كان من جهة المرئي لكان
ظهور اخوته في صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر
مرادا لهم فلما لم يكن لهم علم بما راه يوسف كان الادراك من يوسف
في خزانة خياله وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال يا بني
لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا ثم برا ابناءه
عن ذلك الكيد فالحقه بالشيطان وليس الا عين الكيد فقال ان
الشيطان للانسان عدو مبين اي ظاهر العداوة ش اي وعلم
يعقوب ان ذلك اختصاص من عند الله ليوسف في اجتبائه من
بين اخوته وامتنانه عليه بعلم التاويل وان اقتصاصها عليهم
موجب لحسدهم عليه وقصدهم اياه بالسوء فنهاه عن ذلك
وانما نسب الكيد الى الشيطان وبرا ابناءه عنه مكرا ابو يوسف و
كيدا له في تزكيته عن ظن السوء بهم وتربيته في ترشيحه للنبوة التي
تفرسها فيه فان النبوة لابد لها من سلامة الصدر وصفاء القلب
ونقاء الباطن وتذكر ما ذكره في فص نوح ان الدعوة مكر بالمدعو

وقد علم ان الكيد من احوال اعيانهم الثابتة وكذا طاعة الشيطان
والفعل في الاصل انما هو من الله م ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر
الامر هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا اي اظهرها في
الحس بعد ما كانت في صورة الخيال ش ومعنى كون الصورة الخيالية
حقا ان يظهر في الشاهد عند الحس مطابقة للصورة العقلية
الحقيقية والصورة الشخصية المثالية فان الاخذ قد يكون من عالم القدس
وقد يكون من عالم المثال والصورة المثالية لا يكون الا حقا اي
مطابقة للمعنى العقلي وكذلك الخارجية للمثالية ابدا م فقال له ش
اي لهذا الامر النبي محمد صلعم الناس نيام فكان قول يوسف قد جعلها
ربي حقا بمنزلة من رأى في نومه انه استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها
ولم يعلم انه في النوم عينه ما برح فاذا استيقظ يقول رأيت
كذا ورأيت كأني استيقظت واولتها بكذا هذا مثل ذلك
فانظر كم بين ادراك محمد صلعم وبين ادراك يوسف عم في آخر امره
حين قال هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا معناه
حسا اي محسوسا وما كان الا محسوسا فان الخيال لا يعطي ابدا
الا المحسوسات ليس له غير ذلك ش عينه تأكيد للنوم والفرق بين
ادراك محمد صلعم وبين ادراك يوسف عم ان يوسف جعل الصورة
الخارجية الحسية حقا وما كانت الصورة في الخيال الا محسوسة
لان الخيال خزانة المحسوسات ليس فيه الا الصورة المحسوسة مع

عيبها

غيبتها عن الحس واما محمد صلعم فقد جعل الصورة الخارجية الحسية
خيالية بل خيال خيال حيث جعل الحيوة الدنيوية نوما والحق
المتجلي فيها اي في الصورة الحسية حقيقية وهويته التي تجلى فيها
عند الانتباه عن هذه الحيوة التي هي نوم الغفلة بعد الموت عنها
بالفناء في الله حقا م فانظر ما اشرف علم ورثة محمد صلعم
وسابسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف
عليه ان شاء الله ش ما في ما تقف يجوز ان يكون بدلا من القول
وان يكون موصوفة بمعنى بسطا في محل النصب على المصدر اي
بسطا تقف به على علم ورثة محمد وفي بعض النسخ من القول فيكون
ما في محل النصب بالمفعولية م اعلم ان المقول عليه سوى الحق
او مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص فهو ظل الله ش اي
ما يقال عليه سوى الحق في العرف العام واما في العرف الخاص عند اهل
التحقيق ليس لسوى الحق وجود ولو اعتبر معنى السوى بالاعتبار
العقلي الذي هو الصفات والتعينات التي هي حقايق الاسماء عند نسبتها
الى الذات لقيل فيه صور اسماء الحق اذ ليس في الوجود الا هو واسماؤه
باعتبار معاني الصور فيه لا غير فاذا اعتبرت الوجود الاضافي
المتعدد بتعينات الاعيان التي هي صور معلومات الحق تسمية
سوى الحق والعالم وهو بالنسبة الى الحق اي الوجود المطلق
كالظل للشخص فالوجود الاضافي اي المقيد بقيود التعينات ظل الله

في الوجود الاضافي هو ظل الله تعالى

م فهو عين نسبة الوجود الى العالم لان الظل موجود بلا شك في الحس
ش فهو اى الظل عين نسبة الوجود الى العالم وتقييده بصوره فان
الوجود من حيث اضافته الى العالم يسمى سوى الحق والا فالوجود
حقيقة واحدة هو عين الحق فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث
نسبته الى العالم غيره وبهذه النسبة ولاجلها قيل الظل موجود
بلا شك في الحس م ولكن اذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل حتى
لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا
غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه
الظل ش لابد للظل من الشخص المرتفع المتصل به الظل ومن
المحل الذي يقع عليه ومن النور الذي يتميز به الظل فالشخص
هو الوجود الحق اى المطلق والمحل الذي يظهر فيه هو اعيان
الممكنات اذ لو قدر عدمها لم يكن الظل محسوسا بل معقولا في
الذات كالشجرة في النواة فيكون بالقوة في ذات ذي الظل
والنور هو اسم الله الظاهر ولو لم يتصل العالم بوجود الحق
لم يكن الظل موجودا ويبقى العالم في العدم لا صلح الذي للممكن
مع قطع النظر عن موجده اذ لابد للظل من المحل ومن اتصاله
بذات ذي الظل وكان الله ولم يكن معه شيء غنيا بذاته عن العالم
م فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات
ش اى المسمى بوجود العالم فان العالم من حيث حقايق اجزائه

هو

هو مجموع الاعيان الممكنة م عليها امتد هذا الظل ش اى الوجود الاضافي
م فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ش
اى بقدر ما انبسط على المحل من الوجود المطلق بالاضافة م ولكن
باسم النور وقع الادراك ش اى لا يدرك الوجود الحقيقي على اطلاقه
بل انما يدرك اسمه النور اى الوجود الخارجي المقيد بقيد الاضافة
الى المحل م وامتد هذا الظل ش اى الوجود الاضافي على اعيان
الممكنات في صورة الغيب المجهول وهو اسمه الباطن م الا ترى
الظلال تضرب الى السواد تشير الى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة
بينها وبين الاشخاص من هي ظل لها ش اى الاعيان لبعدها عن نور الوجود
مظلمة فاذا امتد عليها النور المباين لظلمتها اثرت ظلمتها
العدمية في نور الوجود فمالت النورية الى الظلمة فصار نور الوجود
ضاربا الى الخفاء كالظلال بالنسبة الى الاشخاص التي هي ظلالها فكذلك
نسبة الوجود الاضافي الى الوجود الحق فلولا تقيده بالاعيان العدمية
لكان في غاية النور فلم يدرك لشدته فمن احتجب بالتعين الظلماني
شهد العالم ولم يشهد الحق وهم في ظلمات لا يبصرون ومن برز
عن حجاب التعينات شهد الحق وخرق حجب الظلمات واحتجب
بالنور عن الظلمات وبالذات عن الظل ومن لم يحتجب باحدهما
عن الاخر شاهد نور الحق في سواد الخلق وظلمته م وان كان
الشخص ابيض فظله بهذه المثابة ش اى ضاربا الى السواد لبعده

من الذات في الظهور والخفاء م الا ترى الجبال اذا بعدت عن بصر
الناظر تظهر سوداء وقد تكون في اعيانها على غير ما يدركها الحس
من اللونية وليس ثم علة الا البعد وكزرقة السماء فهذا ما انتجه
البعد في الحس في الاجسام غير النيرة ش ضرب الجبال مثلا للذات
ذي الظل فانها على اي لون كانت ترى من بعيد سوداء فالوجود
وان كان في ذاته حقيقة نورية فانه بحسب المظهر العدمي في اصله و
تجليه فيه صار غير نير م وكذلك اعيان الممكنات ليست نيرة لانها
معدومة وان اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود اذ
الوجود نور ش فهذا بيان وضرب مثال لخفاء الوجود الاضافي
لشوب العدم بها عند التقيد مع نوريتها بالحقيقة م غير ان الاجسام
النيرة يعطي فيها البعد في الحس صغرا فهذا تاثير آخر للبعد
فلا يدركها الحس الا صغيرة الحجم وهي في اعيانها كبيرة عن ذلك
القدر واكثر كميات كما نعلم بالدليل ان الشمس مثل الارض في الجرم
مائة وستين وربع وثمن مرة وهي في الحس على قدر جرم
الترس فهذا اثر البعد ايضا ش وهذا بيان ومثال لان المعلوم
من الحق تعالى بسبب علمنا بوجود العالم على قدر المعلوم من الشخص
عند العلم بظله فان وجود العالم لامتداده على الاعيان الثابتة
التي في غاية البعد لانعدامها وتقيده بها وقع في حد البعد
من الوجود المطلق لغاية بعد المقيد من المطلق فصار صغيرا

في الرؤية كما صار مظلما م فما نعلم من العالم الا قدر ما نعلم من
الظلال ونجهل من الحق على قدر ما نجهل من الشخص الذي عنه كان
ذلك الظل ش اي فما نعلم من حقائق العالم وغيوب اعيانه من حقائق المهيات
الا قدر ما ظهر منها في نور الوجود من آثارها واشكالها وصورها
وهيآتها وخصوصياتها الظاهرة بالوجود وما هي الا اظلالها
لا اعيانها وحقائقها الثابتة في عالم الغيب ونجهل من الحق
عند علمنا بوجود العالم الذي هو ظله على قدر ما نجهل من الشخص
الذي عنه كان ذلك الظل المعلوم لنا م فمن حيث هو ظل له نعلم
ومن حيث ما نجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد
عنه نجهل من الحق ش اي فمن حيث انه ذات له هذا الظل نعلم
وهو كونه آلة العالم وربه ومن حيث صورته الحقيقية المطلقة الذاتية
اللاتعينية لا نعلم اذ لو علمت صورته المطلقة لكانت محاطا بها
وتعينت وانحصرت فلم تكن مطلقة بل مقيدة تعالى عن ذلك علوا كبيرا
م فلذلك نقول ان الحق معلوم لنا من وجه مجهول لنا من وجه ش
اي نعلمه مجملا من جهة الظهور في المقيدات لا من جهة الاطلاق واللاتناهي
في التجليات م الم تر الى ربك كيف مد الظل ش اي يجلي باسم النور
في صورة العالم واعيانه م ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون فيه
بالقوة يقول ش اي العدم م ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر
الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود ش

اى ولو شاء الله تجلى للممكنات لابقاها فى كتم العدم لا العدم المطلق
فانه لا شى محض بل فى الغيب وهو معنى قوله يكون فيه بالقوة اى
يكون وجوده لا ضافيا فى المقيد فى الوجود الحق المطلق كامنا لان
يظهره فيكون كساير الممكنات التى لم يظهر اعيانها فى الوجود
باقيا فى الغيب ساكنا لم يتحرك الى الظهور كالظل الساكن فى ذات الشخص
قبل امتداده وبعد الفىء فان لكل امر غيب وشهادة والغيب على
حاله ابدا فما لم يظهر الى عالم الشهادة ساكن وما ظهر متحرك
الى الشهادة ساكن فى الحقيقة ثم م ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو
اسم النور الذى قلناه ش اى الدليل الذى هو الشمس اسم النور المذكور
اى الوجود الخارجى الحسى م ويشهد له الحس فان الظلال لا يكون
لها عين بعدم النور ش اى الحس يشهد ان الدليل على الظل
ليس الا النور فان الظلال لا توجد الا بالنور م ثم قبضناه الينا
قبضا يسيرا ش اى قبضنا الظل فبقى ما عليه الظل فى الغيب
غير بارز ووصفه باليسير لان التجلى يدوم فيكون المقبوض
بالنسبة الى الممدود يسيرا م وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه
يرجع ش اذ الذات منبع الظل م واليه يرجع الامر كله فهو هو
لا غيره ش لان المنبعث من منبع النور نور والمطلق منبع
المقيد دايما ولا مقيد الا كان المطلق فيه بل لا مقيد الا
فى المطلق ولا يتجلى المطلق الا فى المقيد مع عدم انحصاره فيه

وغناه

وغناه عنه فهو هو بالحقيقة لا غير م فكل ما ندركه فهو وجود الحق
فى اعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث
اختلاف الصور فيه هو اعيان الممكنات ش اى وجود الحق
متجليا فى اعيان الممكنات لانه مرآة آثارها وخصوصياتها
فله وجهان وجه الاطلاق وهو الهوية من حيث هى وهو وجود الحق
اى الحق عينه ووجه التقييد وهو اختلاف الصور فيه وهو
خصوصيات الاعيان الظاهرة فيه م فكما لا يزول عنه باختلاف
الصور اسم الظل كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم
او اسم سوى الحق ش اى لما ثبت ان الوجود المدرك وجه الاحدية
ووجه التعدد باختلاف الصور لم يزل يلزمه اسم الظل واسم
العالم واسم سوى الحق م فمن حيث احدية كونه ظلا هو الحق
لانه الواحد الاحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم فتفطن
وتحقق ما اوضحته لك ش احدية الظل هو الوجه الذى لم يتقيد
به ولم يتصف لشى سوى الذات المنسوب اليه وهو الوجود
من حيث هو وجود بلا اعتبار الكثرة فيه ولا الاضافة والا لم يكن
الاحدية احدية وهو عين الحق لانك علمت ان الحق وجوده عينه
لا عين له سوى الوجود ومن حيث التعدد العارض له بالاضافة
واختلاف الصور فيه وتكثر النقوش هو العالم لان كل واحد
من الصور غير الاخر فيصدق عليه اسم السوى والغير م

العالم ليس امرا خارجا عن الحق

واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي وهذا معنى
الخيال اي خيل لك انه امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك
في نفس الامر ش انما كان خيالا لانه ليس من الوجود الحقيقي الا النسبة لاتصاليه
لا الوجود م الا تراه في الحس متصلا بالشخص الذي امتد عنه يستحيل عليه
الانفكاك عن ذلك الاتصال لانه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته ش
اي الا ترى الظل في الحس متصلا بذات ذي الظل فكذلك النور الوجودي
الممتد على العالم يستحيل عليه الانفكاك عن الحق كما يستحيل على الظل
الانفكاك عن ذلك الاتصال في الحس الآن بين الاتصالين فرقا فان
اتصال الظل بالذات في الحس يحكم بالاثنينية واتصال النور الوجودي
الذي هو وجود العالم بالحق يحكم بالاحدية فان اتصال المقيد بالمطلق
والمقيد عين المطلق مضافا الى خصوصية ما تقيد به فلذلك قال
لا يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته م فاعرف عينك ومن انت
وما هويتك وما نسبتك الى الحق وبما انت حق وبما انت عالم وسوى
وغير وما شاكل هذه الالفاظ وفي هذا يتفاضل العلماء فعالم و
اعلم ش ما في بما انت استفهامية لعطفها على الاستفهام والاكثر في
الاستعمال حذف الالف عند دخول حرف الجر عليها كقولهم بم وعم
وقد جاء اثباتها في كلامهم اي اعرف عينك الثابتة في الغيب فانها
شان من الشئون الذاتية للحق وصورة من صور معلوماته وما
الا وجود الحق الظاهر في خصوصية عينك الثابتة وما نسبتك الى الحق

الا

الا نسبة المقيد الى المطلق وانت من حيث هويتك وحقيقتك حق
ومن حيث تعينك واختلاف هيآتك عالم وغير ثم ان مشاهدة
العرفاء في ذلك مختلفة فباختلافهم في ذلك يتفاضلون فمن شهد التعين
والتكثر شهد الخلق ومن شهد الوجود الاحدي المتجلي في هذه الصور
شهد الحق ومن شهد الوجهين شهد الحق الخلق باعتبارين مع ان
الحقيقة ذات وجهين ومن شهد الكل حقيقة واحدة متكثرة بالنسب
والاضافات احدا بالذات كلا بالاسماء فهو من اهل الله العارفين
بالله حق المعرفة ومن شهد الحق بلا خلق فهو صاحب حال في مقام
الفناء والجمع ومن شهد الحق في الخلق والخلق في الحق فهو كامل
الشهود في مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع وهو
مقام الاستقامة وذاك اعلم م فالحق بالنسبة الى ظل خاص صغير
وكبير وصاف واصفى كالنور بالنسبة الى حجابه عن الناظر الى الزجاج
يتلون بلونه وفي نفس الامر لا لون له ولكن هكذا تراه ضرب مثال
تمثيل
لحقيقتك بربك ش ضرب مثال نصب على المصدر اي ضرب ضرب
مثال او حال اي ضارب مثال ويجوز ان يكون مفعولا ثانيا اي تعلمه
ضرب مثال والباء في بربك بمعنى مع اي ضرب مثال لحقيقتك مع
ربك والمعنى ان الحق في المظاهر يختلف باختلافها كالنور بالنسبة
الى ما يحجبه من الزجاجات المختلفة الجوهر واللون عن الناظر فان
شعاع النور يتلون بالوان الزجاجات وراءها مع ان النور لا لون له

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها فتشاكل الامر
فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر

وان كانت الزجاجة صافية شفافة يظهر النور على صفائه من ورائه
وان تكدرت تكدر النور كما قيل لون الماء لون انائه فالحق
يتجلى في الاعيان بصور احوالها فهو كالنور وحقيقتك كالزجاجة م
فان قلت ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك
الحس وان قلت انه ليس باخضر ولا ذي لون لما اعطاه لك الدليل
صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح ش ظاهر م فهذا نور
ممتد على ظل هو عين الزجاج فهو ظل نوري ش هذا اشارة الى
النور النافذ الى حجاب الصافي واصفر فانه نور ممتد عن ظل هو عين
الزجاج الصافي الشفاف كظهور الحق في عالم الامر بصور الارواح
من العقول والنفوس المجردة ظهورا نوريا فانه اذا ظهر بصورة
روحانية عقلية م فهو ظل نوري لصفائه ش لا ظلمة فيه والممتد
عن الزجاج الملون كظهور الحق في صورة نفس منصبغة بصبغ
الهيات الجسمانية فان النفس الناطقة وان كانت غير جسمانية
لكنها تتكدر وتتلون بالهيات البدنية م كذلك المتحقق منا بالحق
تظهر صورة الحق فيه اكثر مما تظهر في غيره فمنا من يكون الحق سمعه
وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد اعطاها الشرع
الذي يخبر عن الحق ومع هذا عين الظل موجود فان الضمير من سمعه
يعود عليه وغيره من العبيد ليس كذلك فنسبة هذا العبد اقرب
الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد ش المتحقق بالحق هو الذي

فني

فني في صفات الحق عن صفاته فقام الحق مقام صفاته او في
ذات الحق عن ذاته فقام الحق مقام ذاته فالاول هو المشار اليه بقوله فمنا
من يكون الحق سمعه وبصره وجميع جوارحه وقواه بعلامات اي بآيات
تدل على ذلك اخبر عنها الشارع في الحديث المشهور المذكور قبل
فهذا العبد اقرب الى الحق من ساير العبيد القائلين بصفاتهم الواقفين
مع حجبهم وهذا القرب يسمى قرب النوافل وعين الظل اي الوجود
الاضافي الذي هو انيته موجود فيه فظهور الحق فيه بحسب الصفات
مشهود لان الضمير في سمعه وساير قواه وجوارحه يعود الى وجوده
الخاص الذي هو الظل واقرب من هذا القرب قرب الفرايض
وهو القسم الثاني الذي هو الفاني بالذات الباقي بالحق وهو الذي
يسمع بالحق ويبصر به فهو سمع الحق وبصره بل صورة الحق
كالذي قال فيه وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى م واذا كان
الامر على ما قررناه فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه
ليس انا خيال فالوجود كله خيال في خيال ش اي على ما قررنا
من ان الوجود الاضافي المسمى بالظل ليس الا نسبة الوجود الحق
الى العين المتجلي هو فيها فانك على ما تخيلت وتوهمت من نفسك
انك موجود قايم بنفسه خيال باطل وكذا جميع ما تدركه مما تقول
مما هو غير الحق فالوجود الاضافي الذي تدركه وتصورت انه
وجود مستقل خيال في خيال لانك خيال والذي توهمته وتخيلته

في بيان قرب النوافل والفرائض

فيك ما سوى الحق خيال في خيال م والوجود الحق انما الله خاصة ١١٢
ش اي ما هو الا الله وحده لا غير م من حيث ذاته وعينه لا من حيث
اسماؤه لان اسماءه لها مدلولان المدلول الواحد عينه وهو
عين المسمى و المدلول الاخر ما تدل عليه مما ينفصل الاسم به عن هذا
الاسم الاخر ويتميز ش وهو معنى الصفة وقد علمت ان الصفات
اما سلبية واما نسب واضافات واما اعتبارات محضة اضافية
واما تعينات فالوجود الحق مرآة ومجلى لصور الاعيان
والظاهر في المرآة خيال اذ لا حقيقة له خارج المرآة ولا وجود له
في نفسه فهو مثال متخيل م فاين الغفور من الظاهر ومن الباطن
واين الاول من الاخر ش امثلة لما ينفصل به الاسماء بعضها
من بعض ويتميز به من معاني الصفات م فقد بان لك بما هو كل اسم
عين الاسم الاخر وبما هو غير الاسم الاخر فبما هو عينه هو الحق
وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصدده ش الحق المتخيل هو
المسمى سوى الحق وظله والوجود الاضافي فان اصله حقيقة الحق
مع نسبة واضافة او تعين وتقيد وليس معنى الخيال والمتخيل
انه لا حقيقة له بوجه من الوجوه كما توهم بعض العوام بل معناه
انه لا وجود له في عينه كما نقول في الاعيان الثابتة ولكن من حيث
انه متمثل في خيال وحس مشترك له تحقق ووجود خيالي كما
للمعلومات في العلم والعقل واما خارج الخيال فلا فهو من الظلال

تحقيق

كما

كالمعقولات والاعيان المعلومة فمن حيث ان له وجودا حق
ومن حيث انه معدوم في الخارج متخيل وكذا المعلومات والمعقولات
وكلها تحت اسمه الباطن ومن قبيل الحق المتخيل المسمى سوى وما هي
الا نقوش وعلامات دالة على ما ظهر فيه ومنه وبه وله كقوله تعالى
ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
م فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا يثبت كونه الا بعينه
ش لان غير الوجود الحق الظاهر الباطن عدم محض م فما في الكون
الا ما دلت عليه الاحدية وما في الخيال الا ما دلت عليه الكثرة فمن وقف
مع الكثرة كان مع العالم ومع الاسماء الالهية واسماء العالم ش
اي مع النقوش المتعقلة في الوجود الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه
على الحقيقة بل بالحيثيات والاعتبارات العقلية فيسميها اسماء الحق
وباعتبار الظل الممدود المتخيل المذكور العالم وباعتبار تجليات
الواحد الحقيقي في صور اسمائه كالتجلي باسم الظاهر بعد الباطن
اسماء العالم كالحادث والمحدث والمتغير وينتقل منها الى
اسماء اخر يضعها الله كالمحدث والمغير والمدبر وهكذا الى
غير النهاية وكلها من قبيل الحق المتخيل م ومن وقف مع الاحدية
كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين ش لا من حيث الوهيته
وصورته لانه لا يلتفت الى الكثرة المتعقلة لانها من الشئون
الذات م واذا كانت غنية عن العالمين فهو ش اي غناه عن العالمين

م عين غناه عن نسبة الاسماء اليها لان للاسماء لها كما تدل عليها تدل
على مسميات اُخر يحقق ذلك اثرها ش لان لكل اسم من اسمائه مقتضى
لنسبة او مصدراً لفعل واثر فلا غنى له عن الغير في العقل او في
الخارج وقد بين ذلك في قوله م قل هو الله احد من حيث عينه الله
الصمد من حيث استنادنا اليه لم يلد من حيث هويته ونحن ولم يولد
كذلك ولم يكن له كفوا احد كذلك ش لانه الكل من حيث الاحاطة
فلا غير ولا سوى له فما له كفو م فهذا نعته فافرد ذاته بقوله
الله احد وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا فنحن نلد ونولد
ونحن نستند اليه ونحن اكفاء بعضنا لبعض وهذا الواحد منزه
عن هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني عنا ش اي الاحدية
نعت له بحسب ذاته وساير النعوت مقتضية للكثرة والوحدة
بالذات تعالى وتنزه عن الكثرة فهو منزه عن هذه النعوت
فيلبث عنه لغناه عن الكثرة وما يتعلق بها م وما للحق نسب
الا هذه السورة سورة الاخلاص وفي ذلك نزلت ش لانها مختصة
بسلب الكثرة واحكامها ونعوتها عن ذاته فان الاحدية
نفي الكثرة وذلك معنى الاخلاص كما قال امير المؤمنين علي عليه السلم
وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه م فاحدية الله من حيث
الاسماء الالهية التي تطلبنا احدية الكثرة واحدية الله من
حيث الغنى عنا وعن الاسماء احدية العين وكلاهما يطلق

في معنى الاخلاص

عليه اسم الاحد ش احدية الكثرة واحدية الجمع من تعقل الكثرة في الذات
الواحدة بحسب النسب فان مسمى جميع الاسماء الالهية ذات واحدة
متكثرة بحسب النسب والتعينات الاعتبارية والذات باعتبار كل نسبة
وتعين مقتضى افراد نوع من انواع الموجودات واحدية العين
هي احدية الذات من غير اعتبار الكثرة فيقتضي الغنى عن الاسماء
ومقتضياتها من الاكوان م فاعلم ذلك فما اوجد الحق الظلال
وجعلها ساجدة متفيئة عن الشمال واليمين الا دلائل لك
عليك وعليه لتعرف من انت وما نسبتك اليه وما نسبته اليك
ش فما اوجد الظلال في الخارج للاشخاص الممتدة منها ساجدة
لله في تذللها بوقوعها على الارض منقادة له فيما سخرها له
راجعة عن اليمين عند ارتفاع الشمس الى الشمال وعن الشمال عند
الغروب الى اليمين بالطلوع الا ليدلك بها عليك اي على كل ممكن
فان الاعيان الموجودة وجوداتها كالظلال وعليه تعالى
فانه بمثابة الشخص الذي يتصل الظل به لتعرف ان الوجودات
المتعينة التي انت من جملتها ظل خيالي كما مر ونسبتك اليه نسبة
الظل الى الشخص الممتد عنه الظل فان الوجود المتعين
يمتد عن الوجود المطلق ويتقوم به ونسبته اليك بانه يقومك
ويسخرك منقاداً لامره متذللا لما يسخرك فيما يريد منك لا
استقلال لك ولا وجود م حتى تعلم من اين او من اي حقيقة الهية

اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي الى الله وبالفقر النسبي لافتقار
بعضه الى بعض ش اي حتى تعلم من افتقار الظل الى الشخص القايم
المنور بنور الشمس والى المحل الواقع عليه ان ما سوى الحق
من الوجودات المتعينة التي هي ظلال الحق مفتقرة الى الله الموجد
المقوم القيوم الرب النور لما لوهيتها وعدميتها ولاستقلالها
ومربوبيتها وظلمة اعيانها التي هي محالها في العدم وهو الفقر
الكلي واما الفقر النسبي فكافتقاره الى ما به يتعين من الاعيان
افتقار الظل الى المحل وكافتقار الكل الى الاجزاء والمسببات
الى الاسباب افتقار الظل الى جميع اسبابه من احوال المحل وهيئات
ذي الظل واشكاله ومقاديره من الطول والعرض وغيرهم م
وحتى تعلم من اين ومن اي حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس
والغنى عن العالمين ش وتعلم ان الحق بذاته غني عن العالمين لا
باسمائه فانها يقتضي النسب الى الخلق م واتصف العالم بالغنى
اي بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر الى بعضه
فان العالم مفتقر الى الاسباب بلا شك افتقارا ذاتيا ش
اي ومن اي حقيقة اتصف العالم بغنى بعضه عن بعض كغنى العناصر
عن المواليد وغنى السماويات عن الارضيات من حيث انها لا تتاثر
منها وما هو اي وما وجه الغنى عين وجه افتقاره او افتقار
بعضه الى بعض كافتقار العالم من حيث انه كل مجموع الى

كل

كل واحد من اجزائه وافتقار المسببات من اجزائه كالمواليد الى
اسبابها افتقارا ذاتيا لامكانها بل يغني بعضه عن بعض من وجه
وافتقاره الى ذلك البعض من وجه كاستغناء الماء في تبرده وجموده
عن الشمس وافتقاره في حرارته وسيلانه اليه وفي الجملة ان العالم و
ان عرض له الغنى بهذه الاعتبارات فلا بد له من الافتقار الى اسبابه
بالذات كالظل فان الممكن في ذاته مفتقر الى اسبابه م واعظم الاسباب
له سببية الحق لا يفتقر العالم اليها سوى الاسماء الالهية ش فانه يفتقر
الى الايجاد والربوبية والخالقية وامثالها ومن لا يكون الا بالاسماء العالم
لا في اعيانه فان الاعيان غنية في كونها اعيانا عن السبب م
والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه من عالم مثله او عين الحق
فهو الله لا غيره ش اي الاسماء الالهية ما يفتقر اليه العالم سواء كان
ذلك الاسم المحتاج اليه من عالم مثله كاحتياج الابن الى الاب في وجوده
ورزقه وحفظه فانا صور اسماء الحق ومظاهرها او من عين الحق
كاحتياج الابن في صورته وشكله وخلقته الى الحق المصور الخالق
وهو ليس من عالم مثله فذلك الاسم المحتاج اليه هو الله لا غيره اما
الاول فلان سببية الاب ليست من حيث عينه الثابتة فانها معدوم
بل من حيث وجوده وفعله وقوته وقدرته والوجود عين الحق
الظاهر في مظهره والفعل والقدرة والقوة والرزق والحفظ
توابع الوجود وصفات الحق وافعاله ليس للاب الا القابلية

ولا سببية للحق

والمظهرية لما علمت ان القابل لا فعل له بل الفعل للظاهر في مظهره واما
الآثار فظاهر فظهر ان المحتاج اليه ليس الا الله وحده فقوله كل اسم خبر المبتدا
يفتقر اليه العالم صفته ومن عالم مثله صفة بعد صفة اى ثابت كائن
من عالم مثله او عين الحق عطف على عالم مجرور اى او اسم كائن ناشئ
من عين الحق م ولذلك قال يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله
هو الغنى الحميد ش اى ولاتم ذلكم للامكان والممكن بالنظر الى ذاته
دون موجده معدوم قابل بالذات فكيف بالصفات والافعال
فالفقر لنا الى الله من جميع الوجوه ذاتى والله وحده هو الغنى
بالذات الحميد بالكمالات في الصفات م ومعلوم ان لنا افتقارا
من بعضنا لبعضنا فاسماؤنا اسماء الله تعالى ش اى لما ثبت ان
ان لا افتقار العالم لازم لنا لزم ان افتقار بعضنا الى بعض على
ما ثبت هذا افتقار الى اسماء الله فينا بتجليه لنا بها فاسماؤنا
اسماؤه ونحن مظاهرها فيجب ليس لنا شيء مفتقر اليه م اذ اليه الافتقار
بلا شك ش خاصة لا الى غيره م واعياننا في نفس الامر ظله ش باعتبار
اسمه الباطن لانها معلومات غيبية م لا غيره ش لان الاسم الباطن عينه
باعتبار نسبة البطون وظله وجوده مع قيد الاضافة م فهو هويتنا ش
باعتبار الوجود والحقيقة م لا هويتنا ش باعتبار التعين ولا في وجه
الذى هو بها ظاهر م وقد مهدنا لك السبيل فانظر ش في هذا الفص
ليتضح لك

فص حكمة احدية في كلمة هودية

انما

انما خصت الكلمة الهودية بالحكمة الاحدية لان كشف هود عم شهود احدية
الكثرة والافعال الالهية المنسوبة الى احدية الالهية ومن في الحقيقة
احدية الربوبية بعد احدية الالهية ومن احدية جمع الاسماء و
احدية اسم الله الشامل للاسماء كلها فان كل الاسماء بالذات واحد
وللوحدة ثلث مراتب وحدة الذات بلا اعتبار كثرة ما وهى الاحدية
الذاتية المطلقة ووحدة الاسماء وكثرة الصفات وهى احدية الالوهية
والله بهذا الاعتبار واحد وبالاعتبار الاول احد والثالثة
احدية الربوبية المذكورة المختصة بهود عم لقوله تعالى حكاية عنه
ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم فان
هذه الاحدية موقوفة على الاخذ والماخوذ وكون الرب على
الطريق الذى يمشى فيه فهى احدية كثرة الافعال والآثار التى بها
لا الهوية الذاتية وحدها م ان لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفى
فى العموم ش الصراط المستقيم طريق الوحدة التى اقرب الطرق
الى الله الواحد الاحد وذلك ان لكل اسم من الاسماء الالهية عبدا
هو ربه وذلك العبد عبده فكل عين عين من الاعيان الوجودية
مستند الى اسم مرتبط به جار على مقتضاه سالك سبيله فهو
على طريقه المستقيم المنسوب اليه ثم لما كانت الاسماء على اختلاف
مقتضياتها احدية المسمى كانت موصلة الى المسمى وهو الله
احدية جمع الاسماء فكل يصل الى الله مع اختلاف الجهات دائما

فى بيان الوحدة ثلث مراتب

فهو الصراط المستقيم الذي عليه الكل فصح قولهم الطرق الى الله بعدد
انفاس الخلائق وبعدد الانفاس كل آية فان الشؤون منه في
كل آن على كل مظهر انفاس الهية وذلك ظاهر في كل حضرة حضرة
من حضرات الاسماء على العموم سواء كانت الاسماء كلية او جزئية
غير خفي فكل اسم مدبر لمظهره روح له والمظهر صورته والجميع
متصل بالله م من كبير وصغير عينه وجهول بامور وعليم ش
هذا تفسير للعموم م ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم
ش اي رحمته الرحمانية فان الرحمن اسم شامل لجميع الاسماء فهو المرصاد
لكل سالك اليه واليه ينتهي كل طريق ويرجع كل غائب م
ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم فكل ماش
فعلى صراط الرب المستقيم فهم غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون
فكما كان الضلال عارضا كذلك الغضب الالهي عارض والمآل الى
الرحمة التي وسعت كل شيء وهي السابقة ش ما من دابة اي شيء
فان الكل ذو روح الا هويته الاحدية الذاتية بحكم الصمدية والعبودية
مالكة له آخذة بناصيته جاذبة اياه على صراط سبقت رحمته اليه
قبل ايجاده فاوجدت الحقائق بنسبها الذاتية على ما اقتضت
اعيانها وسلكت بها على طرق اربابها فلا غضب ولا ضلال
ثم فان عرض احدهما فالمآل الى الرحمن على ما سبق والرحمة السابقة
من الغاية م وكل ما سوى الحق دابة فانه ذو روح وما ثم من يدب بنفسه

وانما

وانما يدب بغيره فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم
فانه لا يكون صراطا الا بالمشي عليه ش انما كان ما سوى الحق ذا روح
لان الرحمن امتدت اولا الى رقائق الاشياء وروحانياتها والزمتها
اشباحها حتى وجدت حقائقها الكونية بها فدبت باسماء الرب بها
الله بها على اختلاف مراتبها وكل اسم منها هو الذات الاحدية مع النسبة
الخاصة التي هي حقيقة الاسم عين الصفة المخصوصة فكل يدب بحكم
التبعية على صراط الذات الاحدية بذاته في ذاته فان الحق المتعين
في قابليته يحركه ويسير به الى غايته وكماله الخاص به وهو يدب
بحركة ضعيفة عرضية غير ذاتية فانها بحكم التبعية وتلك الحركة
هي المشي على الصراط المستقيم فان الصراط هو الذي يمشي عليه
ولما كانت تلك الحركة بالحق وفي الحق كان الصراط والماشي عليه
هو الحق م اذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق وان دان لك الحق
فقد لا يتبع الخلق ش اي اذا دان وانقاد لك المسمى بالخلق فقد دان
لك الحق الظاهر في مظهر ذلك الخلق اعني الهوية الحقيقية المستترة به
وان انقاد لك الحق المتجلي في مظهرك بحكم التعين الخاص فلا يلزم
ان ينقاد لك الخلق لان الحق المذعن لك حق بلا خلق فلا ينحصر
في الوجه الذي تجلى به لك فقد لا ينقاد لك الخلائق لان تجلياته فيهم
بحكم مجاليهم فقد يخالف الوجوه التي تجلى لهم وجه الذي به تجلى لك
فالظاهر في مظاهرهم يسلكهم في طرق كمالاتهم المخالفة لكمالك وان كان

سلوكهم بالحق للحق لاختلاف الاسماء ومظاهرها م فحقق قولنا فيه فقولي
كله الحق ش فما في الكون موجود تراه ما له نطق ش اذا كان القائل هو
الحق فقوله حق واذا كان الحق هو المتجلي في كل موجود فلا موجود الا
وهو ناطق بالحق لانه لا يتجلى في مظهر الا في صورة اسم من اسمائه وكل
اسم موصوف بجميع الاسماء لانه لا يتجزى لكن المظاهر متفاوتة في الاعتدال
والتسوية فاذا كانت التسوية في غاية الاعتدال تجلى بجميع الاسماء واذا
لم يكن ولم يخرج عن حد الاعتدال الانساني ظهر النطق والصفات السبع وبطن
ساير الاسماء والكمالات واذا انحط عن طور الاعتدال الانساني بقي النطق
في الباطن في الجميع حتى الحجار فان الترائي تظهر عليه من الاسماء الالهية والصفات
كان باطنه فيه لعدم قابلية المحل لظهوره فلا موجود الا وله نطق ظاهرا
او باطنا فمن كوشف ببواطن الوجود سمع كلام الكل حتى الحجر والمدر
فان العلم باطن هذا الوجود ولهذا قالوا انطقنا الله الذي انطق
كل شيء م وما خلق تراه العين الا عينه حق ولكن مودع فيه لهذا
صوره حق ش اي كل خلق تراه العين فهو عين الحق لما ذكر ولكن
خيال المحجوب سماه خلقا لكونه مستورا بصورة خلقية محتجبا بها
وان كان متجليا لمن يعرفه ولاستتاره عن اعين الناظرين قال
ولكن مودع فيه اي مختف في الخلق فصوره اي صور الخلق
جمع صورة سكنت واوه تخفيفا حقايق له والحق جمع الحقة
شبه استتاره بالصور الخلقية بالايداع في الظروف م

في قوله تعالى انطقنا الله الذي انطق كل شيء

اعلم

اعلم ان العلوم الالهية الذوقية الحاصلة لاهل الله مختلفة باختلاف
القوى الحاصلة فيها مع كونها ترجع الى عين واحدة فان الله
تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده
التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ش العلوم الذوقية تختلف
باختلاف الاستعدادات فان اهل الله ليسوا في طبقة واحدة
فلهذا اختلف اذواقهم وعلومهم ولهذا اختلفت حكم هذا الكتاب
باختلاف الكلم كاختلافها في الانسان الواحد باختلاف القوى
الحاصلة منها مع كون تلك العلوم ترجع الى عين واحدة
هي هوية الحق كما فصلها والحاصلة في المتن صفة جارية على
غير ما هي له فكان حق الضمير الذي هو فيها ان ينفصل لانه ضمير
العلوم لكنه تسامح فيها م فذكر ان هويته تعالى هي عين الجوارح التي
هي عين العبد فالهوية واحدة والجوارح مختلفة ولكل جارحة
علم من علوم الاذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف
الجوارح ش يعني ان الهوية الواحدة هي عين الجوارح المختلفة لاختلاف
المحال في عين العبد الواحد والعلم الفائض من الهوية الواحدة
حقيقة واحدة ظهرت في تلك الجوارح بسبب اختلاف قابلياتها
علوما مختلفة يختص كل جارحة منها علم من علوم الاذواق
مخالف لعلوم البواقي بحكم اختلاف المحال ولهذا قيل من فقد
حسا فقد فقد علما م كالماء حقيقة واحدة تختلف في الطعم

يعني باختلاف القوى الحاصلة

باختلاف البقاع فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وهو ماء في
جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلفت طعومه ش شبه العلم الحاصل
لاهل الله من الهوية الالهية بالماء فان العلم حيوة الارواح كما
ان الماء حيوة الحيوان فاختلاف العلم مع كونه حقيقة واحدة
باختلاف الجوارح كاختلاف الماء في الطعوم باختلاف البقاع مع
كونه حقيقة واحدة فمن الماء عذب فرات كعلم الموحد العارف
بالله ومنه ملح اجاج كعلم المحجوب الجاهل بالسوى والغير ونظيره
قوله تعالى تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل
م وهذه الحكمة من علم الارجل وهو قوله تعالى في الاكل لمن اقام
كتبه ومن تحت ارجلهم فان الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه
والمشي فيه والسعي لا يكون الا بالارجل فلا ينتج هذا الشهود في
اخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم الا هذا الفن الخاص
من علوم الاذواق ش قال الله تعالى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل
وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم اقامة الكتب
الالهية القيام بحقها بتدبر معانيها وفهمها وكشف حقايقها
ودركها والعمل بمقتضاها وتوفية حقوق ظهرها وبطنها وحدها
ومطلعها لرزقوا العلوم الالهية الذوقية والمعارف القدسية
من فوقهم والاسرار الطبيعية التي اودعت في القوابل السفلية
من تحت ارجلهم فهذه الحكمة من علم الارجل اي من اسرار القوابل

فان الله مع القوابل كما هو مع الاسماء الفواعل ولهذا قال عم
لو دلي احدكم حبله لهبط على الله فالصراط الممدود عليها اذ السلوك
عليها بالارجل والسعي والسلوك عليها بالاقدام في العمل بمقتضى
العلم المستفاد من الكتب في نتايج هذا الفن الخاص من العلوم الذوقية
اي علم احكام القوابل فانتج لهم شهود من اخذ النواصي بيده و
هو على صراط مستقيم يوصل من اخذ نواصيهم الى غاياتهم م
فيسوق المجرمين وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم اليه
بريح الدبور التي اهلكهم عن نفوسهم بها فهو ياخذ بنواصيهم والريح
يسوقهم وهو عين الاهواء التي كانوا عليها الى جهنم وهي البعد
الذي كانوا يتوهمونه ش فيسوق المجرمين الجرمانيين اهل الاجرام
والاثام بحكم قايدهم الاخذ بنواصيهم فهو القايد والسايق الى المقام
الذي استحقوه بسعيهم على ارجلهم بريح الدبور المامورة بسوقهم
وهي اهواءهم التي تسوقهم من ادبارهم الى جهة خلفهم ولهذا سميت
دبورا ومن جهة العالم الهيولاني الى هاوية جهنم البعد الذي يتوهمونه
وهم يهوون بها باهوائهم الناشية من استعدادات اعيانهم
حتى اهلكهم السايق والقايد عن نفوسهم م فلما ساقهم الى ذلك
الوطن حصلوا في عين القرب في البعد فزال مسمى جهنم في حقهم
ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لانهم مجرمون ش انما
حصلوا في عين القرب على الحقيقة لان الحق الذي هو قايدهم معهم

119

وانما توهموا البعد لانهم كانوا يسعون الى كمالات وهمية فانية
تخيلوها فلما وصلوا الا اليها فزال البعد في حقهم فزال مسمى جهنم لانهم
بلغوا الغايات التي كانوا يطلبونها باستعداداتهم وذلك
نعيمهم من جهة الاستحقاق لان اجرامهم هو الذي اقتضى وصولهم
الى اسفل مراتب الوجود من عالم الاجرام م فما اعطاهم هذا المقام
الذوقي من جهة المنة وانما اخذوه بما استحقته حقايقهم من اعمالهم
التي كانوا عليها وكانوا في السعي في اعمالهم على صراط الرب
المستقيم لان نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة فما مشوا بنفوسهم
وانما مشوا بحكم الجبر الى ان وصلوا الى عين القرب ونحن اقرب
اليه منكم ولكن لا تبصرون ش اي انما وجدوا ما وجدوا بما اقتضاه
اعيانهم من اعمالهم التي كانوا يسعون فيها وبمقتضى استعداداتهم
الذاتية تعلق المشية الالهية بما كانوا يعملون فهم في اعمالهم على
صراط الرب المستقيم لان نواصيهم بيد من هو على الصراط المستقيم
فهو يسلك بهم عليه جبرا الى ان وصلوا الى عين القرب م
وانما هو مبصر فانه مكشوف الغطاء فبصره حديد ش اي انما الجهنمي
مبصر مع ان الله تعالى اخبر ان اهل الحجاب لا يبصرون في الدنيا لانه هناك
مكشوف الغطاء حديد البصر واما قوله تعالى ومن كان في هذه اعمى
فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا فهو في حق من يدعوه الهادي الى
مسمى الله الرب المطلق رب العالمين وهذا في حق كل احد بالنسبة الى الرب

المتجلي

المتجلي له في صورة الاسم لا قرب اليه المتجلي في صورة عينه الآخذ بناصيته
لا ما يهواه فذاك في البصيرة وهذا في البصر فانها لا تعمى الابصار
ولكن تعمى القلوب التي في الصدور م وما خص ميتا من ميت ش
اي ما خص سعيدا في العرف من شقي ونحن اقرب اليه من حبل الوريد
وما خص انسانا من انسان فالقرب الالهي من العبد لا خفاء به في
الاخبار الالهي فلا قرب اقرب من ان يكون هويته عين اعضاء العبد
وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى م فهو حق
مشهود في خلق متوهم ش اي الظل الخيالي المذكور م فالخلق معقول
والحق محسوس مشهود عند المؤمنين واهل الكشف والوجود ش اي
الشهود الذوقي م وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول
والخلق مشهود فهم بمنزلة الماء الاجاج ش هذين الصنفين اي ما عدا
المؤمنين واهل الكشف والشهود فالحق عندهم ما تصوروه واعتقدوا
انه غير معلوم للبشر الا وجوده لا حقيقته وبعضهم تخيلوه وكلاهما
يعتقد انه متعين ولا يشهدون الا الخلق فهم اهل الحجاب بمنزلة
الماء الاجاج واما المؤمنون واهل الكشف فبالعكس لانهم يشهدون
الحق والخلق عندهم ظل خيالي ليس الا نسبة الوجود الى الاعيان
والنسبة معقولة ولهذا قال م والطائفة الاولى بمنزلة الماء العذب
الفرات السائغ شرابه فالناس على قسمين من الناس من يمشي على
طريق يعرفها ويعرف غايتها فهي في حقه صراط مستقيم ومن الناس

من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها ومن عين الطريق التي
عرفها الصنف الآخر فالعارف يدعو الى الله على بصيرة وغير العارف
يدعو الى الله على التقليد والجهالة ش يعني ان الطريق والغاية
كلاهما واحد في الحقيقة وهو الحق يدعو على بصيرة من اسم الى اسم
والجاهل يدعو على جهالة من السوى الى السوى لانه لا يعرف الحق
م فهذا علم خاص يأتي من اسفل سافلين لان الارجل هي السفل
من الشخص واسفل منها ما تحتها وليس الا الطريق فمن عرف الحق
عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه ش يعني ان الطريق الذي
يسلك عليه اسفل من سفل فمن عرف علم الطريق وانه ليس الا الحق
اذ لا شيء غيره عرف ان اسفل سافلين لا يخلو عن الحق فعلم ان الجهنم
في القرب وان توهم البعد م ففيه جل وعلا تسلك وتسافر اذ لا
معلوم الا هو وهو عين السالك والمسافر فلا عالم الا هو فهو انت
فاعرف حقيقتك وطريقتك فقد بان لك الامر على لسان الترجمان
ان فهمت ش والترجمان هو رسول الله صلعم حيث قال كنت سمعه
الذي يسمع به الحديث م وهو لسان حق ش كان من قال الحق
بالحق كان لسان الحق م فلا يفهمه الا من فهمه حق ش لان الحق اذا
كان جميع قوى العبد وجوارحه كان فهمه حقا لانه من جملة قواه م
فان للحق نسبا كثيرة ووجوها مختلفة فان له الى كل شيء نسبة
من نسبة الوجود اليه حتى صار ظلا وفي كل عين وجها هو ظهوره

بصورتها الا ترى عادا قوم هود كيف قالوا هذا عارض ممطرنا
فظنوا خيرا بالله وهو عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق ش اي بقوله
بل هو ما استعجلتم به م عن هذا القول ش الذي قالوه وهو هذا عارض
ممطرنا م فاخبرهم بما هو اتم واعلى في القرب فانه اذا امطرهم فذلك
حظ الارض وسقي الحبة فما يصلون الى نتيجة ذلك المطر الا عن بعد
ش فانه اذا امطرهم انبت به النبات من الارض وسقي الحبة فنبتت
وتمت وادركت واحصدت بعد المطر بزمان وكذلك
نماء النبات والشجر ورعاها الدواب والانعام فاكلوا منها و
شربوا البانها بعد مدة فلا يصل نفع المطر وفائدته اليهم الا
عن بعد بخلاف الراحة عن الهياكل البدنية م فقال بل هو
ما استعجلتم به ش وفسره بقوله م ريح فيها عذاب اليم فجعل الريح
اشارة الى ما فيها من الراحة لهم فان بهذه الريح اراحهم ش
وفي نسخة فان هذه الريح راحتهم م من هذه الهياكل المظلمة و
المسالك الوعرة والسدف المدلهمة ش المسالك الوعرة
الخشنة التي يسلك الحق فيها على وعورة طرقها الغلبة خشونة
الحجابية وتعين الصفة عليها والسدف بالتحريك جمع سدفة
والمدلهمة المسودة في غاية الظلمة م وفي هذه الريح عذاب
اي امر يستعذبونه اذا ذاقوه الا انه يوجعهم لفرقة المالوف
فباشرهم العذاب فكان الامر اقرب اليهم مما تخيلوه ش من الامطار

والنفع لما ظنوا بالله خيرا والله عند ظن عبده به فأتاهم خيرا مما ظنوا
من حيث لا يشعرون فان ما ظنوه من الانتفاع بالمطر قد لا يقع
وقد يقع عن بعد والذي وقع خير واقرب فانهم وصلوا بذلك
الى الحق وحصلوا في عينه من حيث لم يحتسبوا فان للحق وجوها
كثيرة ونسبا مختلفة من جملتها احوالهم وظنونهم واقوالهم فان
هذه الحالة خير لهم مما ظنوا وان اوجعتهم بتقطع الحيوة وفرقة
المألوفات لان ذلك الالم احسن مما هم فيه الكثرة اوجعهم وانجاهم
من التوغل والتمادي في التكذيب والعصيان الموجب للرين
على القلوب وخفف عنهم بعض عذاب الاخرة فجازاهم على حسن
ظنهم بالله خيرا على وجه اتم م فدمرت كل شيء بامر ربها فاصبحوا
لا ترى الا مساكنهم وهي جثثهم التي عمرتها ارواحهم الحقية فزالت
حقية هذه النسبة الخاصة وبقيت على هياكلهم الحيوة الخاصة بهم
من الحق التي تنطق بها الجلود والايدي والارجل وعذبات الاسواط
والافخاذ وقد ورد النص الالهي بهذا كله ش اي دمرت الريح
بالتدبير الالهي كل شيء مما كان قابلا للتدمير منهم فازالت ارواحهم
التي هي حقائقهم عن جثثهم التي هي مساكنهم بعد ما كانت عامرة لها
مدبرة اياها حقية اي متحققة ثابتة في وجودها ثابتة النسبة الى ابدانها
فزالت حقية نسبتها الى ابدانها اي تحقق نسبتها الخاصة وبقيت
الهياكل حية بحيوتها الطبيعة المخصوصة بها من الحق لما ذكر

ان كل شيء وان كان جمادا فهو ذو روح مخصوص من الحق وذو
الحيوة التي تنطق بها الجلود والايدي والارجل كما ورد في القران وعذبات
الاسواط والافخاذ كما ورد في الحديث وقد اشار الشيخ ابو مدين قدس سره
الى هذه الحيوة بقوله سر الحيوة سرى في الموجودات كلها فان الحي
بالذات القيوم للكل متجل في الجمع والاسم يوجد في حضرة الاسم
الحي يحيى كل شيء بحيوة ظاهرة او باطنة على ما مر م الا انه تعالى
وصف نفسه بالغيرة ومن غيرته حرم الفواحش وليس الفحش الا
ما ظهر ش مما يجب ستره ومن جملته سر الربوبية فقد قيل افشاء سر
الربوبية كفر م واما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له ش وهو الحق ومن اظهره
الله عليه وذلك ان الحق هو الظاهر والباطن م فلما حرم الفواحش
اي منع ان تعرف حقيقة ما ذكرناه وهي انه عين الاشياء فسترها
بالغيرة ش اي ستر هذه الحقيقة بالتعينات المختلفة التي يطلق عليها
اسم الغير فحدث السوى والغير حتى يقال انت غيري وانا غيرك
فاعتبارها اوجب الغيرة من الغيرية فلهذا قال م وهو انت ش
اي الغيرة انت يعني انانيتك اذا اعتبرتها اذ لو لم تعتبرها ونظرت
اليها بعين الفناء كما هو عليه في نفس الامر كنت من اهل الجمع فلا
غيرة ثم فلا تحريم لانها من الغير م فالغير يقول السمع سمع زيد
والعارف يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقي من القوى
والاعضاء فما كل احد عرف الحق فتفاضل الناس وتميزت

المراتب وبان الفاضل والمفضول ش بالمعرفة والجهالة م واعلم
انه لما اطلعني الحق ش واشهدني اعيان رسله صلوات الله عليهم و
انبيائه كلهم البشريين ش لتقييد الانبياء بالبشريين للتخصيص لان
كل ظاهر منبئ عن باطن فهو نبي بالنسبة الى ما اخبر عنه وذلك الباطن
ولي بالنسبة الى ذلك الظاهر في اصطلاح العرفاء م من ادم الى محمد
صلى الله عليهم اجمعين ش في مشهد اقمت فيه بقرطبة ش وهي مدينة
بالمغرب كان مقيما بها م سنة ست وثمانين وخمسمائة كلمني احد
من تلك الطائفة الا هود عم فانه اخبرني بسبب جمعيتهم ش انما اخبره هود عم
دون غيره منهم لمناسبة مشربه وذوقه عم لمشرب الشيخ قدس الله روحه
في توحيد الكثرة وسعة مقام كشفه وشهوده الحق في صور افعاله
واثاره واما سبب اجتماعهم عند محمد صم فقيل انه تهنية قدس الله
روحه بانه خاتم الاولياء ووارث خاتم الرسل والانبياء م ورأيته
رجلا ضخما في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا
بالامور كاشفا لها ودليلي على كشفه لها قوله وما من دابة الا
هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم واي بشارة اعظم
للخلق من هذه ثم من امتنان الله علينا ان اوصل الينا هذه
المقالة عنه في القرآن ثم تممها الجامع للكل محمد صم بما اخبر به
عن الحق بانه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان اي
هو عين الحواس والقوى الروحانية اقرب من الحواس فاكتفى

بالابعد

بالابعد المحدود عن الاقرب المجهول الحد ش يعني ان القوى الروحانية
اقرب الى الله في الشرف والتجرد عن المادة والنورية والتنزه عن الحواس
اذ هي حالة في المحال الجسمانية مقدرة بمقادير لها محدودة بحدود لها
فاكتفى بها عن الاقرب المجهول الحد يعني الروحانية فانه تعالى اذا كان
عين الاخس الابعد المحدود فبان كان عين الاقرب الغير المحدود او
المجهول في التحديد اولى م فترجم الحق لنا عن نبيه مقالة لقوم بشرى
لنا وترجم رسول الله صم عن الله مقالته بشرى فكمل العلم في صدور
الذين اوتوا العلم وما يجحد باياتنا الا الكافرون ش اي المحجوبون
الساترون للحق فانهم توهموا انه تعالى اذا كان عين المحدودات
كان محدودا ولم يعرفوا انه اذا احاط بالكل من الارواح والاجساد
ولم ينحصر في واحد منها ولا في الكل لم يكن محدودا م فانهم يسترونها
ش اي آيات الله التي هي صفاته وتجلياته م وان عرفوها حسدا منهم
ونفاسة وظلما ش كاكثر علماء اهل الكتاب فانهم عرفوها من كتبهم فانه
ما جاء في جميع الكتب الا كذلك بشهادة الذين آمنوا من علمائهم
كعبد الله بن سلام واضرابه م وما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى
في آية انزلها او اخبار عنه اوصله الينا فيما يرجع اليه تعالى الا بالتحديد
تنزيها كان او غير تنزيه اوله العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته
هواء فكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق ثم ذكر انه استوى على العرش
فهذا ايضا تحديد ثم ذكر انه ينزل الى السماء الدنيا فهذا تحديد

ثم ذكر انه في السماء وانه في الارض وانه معنا اينما كنا الى ان اخبرنا انه ١١٣
عيننا ش حيث اخبر انه جميع قوانا وجوارحنا وهو عيننا م ونحن
محدودون فما وصف نفسه الا بالحد وقوله ليس كمثله شيء حد ايضا
ان اخذنا الكاف زايدة لغير الصفة ش اي لغير معنى المثلية يعني لا بمعنى
مثل مثله م ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود
ش هذا الكلام اورده لدفع توهم المنزه فان كام في وصفه اعظم مما توهم
من تنزيه الوهم واوسع من التقييد الكري فانه في التنزيه لم تميز عن
شيء حتى يحتاج الى ما يميزه وفي التحديد لم يتقيد بحد مخصوص حتى
ينحصر فيتحدد تعالى الله عما يقوله المنزه والمحدد وان اخذنا الكاف
في الاية الدالة على التنزيه في القران وهي قوله ليس كمثله شيء زايدة
دلت على نفي المثلية فيتميز عن الاشياء بحد بيانه في حدودها فكان محدودا
ولو بكونه ليس عين هذا المحدود لاشتراكه بجميع ما عداه في معنى الشيئية م
فالاطلاق عن التقييد تقييد والمطلق مقيد بالاطلاق لمن فهم ش
يعني الاطلاق عن التقييد مقابل له فهو تقييد بتقييد الاطلاق
والمطلق مقيد بقيد الاتقيد اي بمعنى لا شيء معه والحق هو الحقيقة
من حيث هو اي لا بشرط شيء فلا ينافي التقييد ولا اللاتقييد م
وان جعلنا الكاف للصفة اي بمعنى المثلية فقد حددناه ش اي
اثبتنا مثله ونفينا عن مثله ان يكون له مثل وهو عين التشبيه و
التشبيه تحديد م وان اخذنا ليس كمثله شيء على نفي المثل ش اي على معنى

بی

نفي مثل من هو على صفته من غير قصد الى نظير له كقولهم مثلك لا يبخل
اي من هو ذو فضيلة مثلك لا ياتي منه البخل والمراد نفيه والمبالغة
في نفي البخل عنه بالبرهان اي انه لا يبخل لان فيك ما ينافي البخل فعلى
هذا يكون معنى ليس كمثله شيء نفي المثل بطريق المبالغة اي ليس مثل
من هو على صفته من الصمدية وقيومية الكل شيء م تحقيقا بالمفهوم
والاخبار الصحيح انه عين الاشياء والاشياء محدودة وان اختلفت
حدودها ش المفهوم على ما ذكر ليس مثله شيء لانه لا شيء الا وهو به
موجود اي بوجوده فبهذا المفهوم وبالخبر الصحيح تحقق انه عين الاشياء
المحدودة بالحدود المختلفة م فهو محدود بحد كل ذي حد فما يحد شيء
الا وهو حد للحق ش لانه هو المتجلي في صورته فحد كل شيء حد الحق تعالى
والضمير لمصدر يحد م فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات
اي هو الظاهر بصورها وحقايقها م ولو لم يكن الامر كذلك ما صح الوجود
فهو عين الوجود ش لان الممكن ليس بذاته وجود فلا وجود له الا به م
فهو على كل شيء حفيظ بذاته ش والا لانعدم على اصله م ولا يؤوده
حفظ شيء ش لانه عينه قايم بذاته فكيف يثقله وليس غيره م فحفظه
للاشياء كلها حفظه لصورته ان يكون الشيء غير صورته ش لانه
لو لم يحفظ صورته من ان يكون شيء غيره لكان له مثل في الشيئية
والوجود ولزم الشرك ولهذا قال م ولا يصح الا هذا ش فان الممكن
لا يمكن ان يوجد بذاته والا لم يكن ممكنا فيكون في الوجود واجبا

م فهو انت بهذه من حيث الهوية والشهود من المشهود فالعالم صورته و
هو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير ش اي فالعالم ظاهر الحق
وهو باطنه والحق روح العالم والعالم صورته فهو الانسان الكبير
لان الانسان خلق على صورته والعالم كذلك وهو الظاهر والباطن
لان العالم صورته هو باطنه فحسب بل بمعنى انه ظاهر العالم وباطنه
ولهذا قال م فهو الكون كله وهو الواحد الذي قام كوني بكونه
واذا قلت يغتذي فوجودي غذاؤه وبه نحن نحتذي ش اي
الواحد القيوم الذي قام الوجود المضاف الى كل ممكن بوجوده
لانه هو مع قيد الاضافة واذا قلت بالاغتذاء فهو المغتذي بنا
لان وجودنا فيه فان مختفى اختفاء الغذاء في المغتذي وهو
الظاهر بنا ظهور المغتذي بالغذاء المختفي فيه الظاهر بصورة المغتذي
وبه نحن نحتذي حذوه اي نقتدي به في الظهور بصورته والكون
بوجوده محتذين على مثاله في الوجود اي على صورته كالغذاء م فيه
ان نظرت بوجه تعوذي ش واذا كان الامر على ما قلنا فمنه عند افنائه
ايانا بتجليه نعوذ في ابقائه ايانا على صورته محتذين حذوه احتذاء
الغذاء حذو المغتذي بوجه اي من جهة الذات والوجود فنقول
نعوذ بك منك اما من جهة الاسماء فنقول نعوذ برضاك من سخطك
وذلك لظهوره في المظاهر المختلفة بالصفات المختلفة كظهوره في
بعضها باسم الرضي فنعوذ به من سخطه عند ارادته قهرنا في المظهر المنكر

في معنى كرب الرحمن والنفس الرحماني

الذي ظهر فيه بصورة القهر والسخط وكذلك في الافعال نقول نعوذ بعفوك
من عقابك م ولهذا الكرب تنفس فنسب النفس الى الرحمن لانه رحم به ما طلبته
النسب الالهية من ايجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق اذ هو الظاهر
وهو باطنها اذ هو الباطن وهو الاول اذ كان ولاهي وهو الاخر اذ كان
عينها عند ظهورها فالاخر عين الظاهر والباطن عين الاول وهو بكل شيء عليم
لانه بنفسه عليم ش اي ولان اعيان الاشياء وحقايقها التي هي صور
معلوماته في الازل معدومة العين موجودة في الغيب بالوجود العلمي
طالبة للوجود العيني كانت كرب الرحمن لارادة ايجادها كقوله كنت
كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فتنفس بايجادها وانما نسب النفس
الى الرحمن لانه رحمها به اي بالنفس وهو الفيض الوجودي وهو الذي
كانت النسب الالهية تطلبه فان الاسماء الالهية التي سميتها نسبا يقتضي
صورها التي هي صور العالم وظاهر الحق باعتبار انه الظاهر وهي بعينها
في الغيب باطن الحق باعتبار اسمه الباطن اذ هي عند كونها ظاهرة لم تزل
عن صورتها الغيبية وهو الاول باعتبار كونها في غيب الغيب اعني
في عين الذات معلومة بالقوة على الاجمال كوجود الشجرة في النواة
وكونها في الغيب مفصلة بالعلم التفصيلي عند التعين الاول
بسبب علمه بذاته لانه كان ولم تكن هي وهو الاخر باعتبار ظهورها
بوجوده لانه عينها عند ظهورها فالظاهر عين الاخر والباطن عين الاول
وهو بذاته عين الاول في اخريته وعين الباطن في ظاهريته وعلمه

الغيب وغيب الغيب

بنفسه غير علمه بكل شيء لانه عين كل شيء ظاهرا وباطنا م فلما اوجد
الصور في النفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالاسماء صح النسب
الالهي للعالم فانتسبوا اليه فقال اليوم اضع نسبكم اي آخذ عنكم
انتسابكم الى انفسكم واردكم الى انتسابكم الي ش اي فلما ظهرت الاعيان
التي هي اجزاء العالم وصورها في الفيض الوجودي وظهرت النسب التي
هي الاسماء الالهية في صورها التي هي مظاهرها واظهرت سلطنتها بافعالها
واحكامها في آثارها المتصلة بها انتسب العالم الى موجده فصح
النسب الحقيقي الالهي بانتساب المألوه الى الاله والرب الى المربوب و
الخالق الى المخلوق والرازق الى المرزوق فانتسب الكل من حيث
افتقاره الذاتي اليه على التعين لا الى غيره ولم يبق لانتساب احد
لا غيره وجه فاخذ منهم انتسابهم الى انفسهم وردهم الى انتسابهم
لا ذاته فعرف كل عبد نسبه اي رده وعرف كل عبد ربه
فقيل هذا عبد الرحمن وهذا عبد الرحيم وهذا عبد المنعم وهذا عبد الله
م اين المتقون اي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم
اي عين صورهم الظاهرة وهم اعظم الناس واحقهم واقواهم
عند الجميع ش وهم الذين عرفوا افناءهم الاصحاب فكان الحق وجوداتهم
الظاهرة واعيانهم الباطنة لفناء انياتهم وحقايقهم فكيف
بصفاتهم وافعالهم فهم الشاهدون له بذاته الشاهدون لجماله
بعينه فهم اعظم الناس قدرا واحقهم وجودا وقربا واقواهم صفة

من ظ

وهو

وفعلا

وفعلا وافراد الضمير في قوله وهو اعظم الناس محمول على المعنى اي
والمتقي بهذا المعنى م وقد يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق
بصورته اذ هوية الحق قوى العبد فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق
على الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون انما يتذكر اولو الالباب وهم الناظرون في لب الشيء
الذي هو المطلوب من الشيء ش وقد يكون المتقي من له قرب النوافل
فشهد الحق مستترا بصورته فجعل تعينه وما يسمى به عبدا وقاية
للحق وهو صورته لان هوية الحق قوى العبد فكان شاهدا
للحق باسمه الباطن عالما متميزا عن الجاهل الغايب الذي لا يعرف الحق
وهو ذو لب متذكر للمعارف والحقايق المعنوية لغلبة التنزيه
عليه اذ هو ناظر ابدا في لب الشيء الذي هو المطلوب منه يتجلى الحق من
اضافة صفات العبد وافعاله اليه موف حقوق العبودية لربه
مجد في خدمة سيده م فما سبق مقصر مجدا كذلك لا يماثل
اجير عبدا ش اي ان هذا العبد المتقي من حيث انه عالم بربه مجد
في القيام بحقه في مقام عبدانيته فلا يسبقه المقصر الذي لا يشهد
ربه الجاهل به الطالب اجره بعمله ولا يساويه كما ذكر في الآية
لانه عبد اجره عابد لنفسه غايب عن ربه بخلاف الاول العالم المخلص
فانه عبد ربه على الشهود فلا يماثل الاول م واذا كان الحق وقاية
للعبد بوجه والعبد وقاية للحق بوجه فقل في الكون ما شئت ش

اى واذا كان المتجلى تعرف انه باى وجه حق وباى وجه عبد ويعرف
ان المذام والنقايص وفى الجملة الامور العدمية من صفات العبد ولوازم
الامكان والمكمن الذى اصله العدم والمحامد والكمالات وفى الجملة
الامور الوجودية كالجود بالنسبة الى البخل من صفات الحق واحكام الوجوب
ونعوت الواجب فكان الحق عنده وقاية للعبد فى الكمالات والمحامد
والعبد وقاية للحق فى النقايص والمذام فقل ما شئت فى الوجهين
م ان شئت قلت هو الخلق ش اى فى صفات النقص م وان شئت
قلت هو الحق ش فى صفات الكمال م وان شئت قلت هو الحق الخلق
ش فى الامرين م وان شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه ش
لما ذكر م وان شئت قلت بالحيرة فى ذلك ش لغلبة الحال فسبت ما
لكل واحد منهما الى الاخر م فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب و
لولا التحديد ما اخبرت الرسل بتحول الحق فى الصور ولا وصفته
بخلع الصور عن نفسه ش اى ولولا جواز التحديد على الحق بظهوره
فى صور المحدودات وتقيده بها وعدم منافاة ذلك للاطلاق
ما اخبرت الرسل صلوات الله عليهم بتحوله فى الصور ولا بخلع الصور عن
نفسه فان الظهور فى كل ما شاء من الصور وخلع ما شاء عن نفسه
عين اللاتقيد واللااطلاق م فلا تنظر العين الا اليه ولا يقع الحكم
الا عليه ش لامتناع وجود غيره لان ما عداه العدم المطلق ولا يصح
كون العدم وجودا م فنحن له وبه وفى يديه ش اى نحن له عباد

مملوكون وبه موجودون وفى يديه ماسورون مجبورون م وفى كل
حال فانا لديه ش لانا معه باضافة وجوده الينا وكوننا بوجوده
كما قال على عم مع كل شئ لا بمقارنة م ولهذا ينكر ويعرف وينزه
ويوصف ش لاختلاف صور مجاليه ومظاهره م فمن راى الحق منه فيه
بعينه فذلك العارف ش اى من الحق فى الحق لان الحق لا يرى الا بعينه
وعين الحق لا يخطى فى الرؤية م ومن راى الحق منه فيه بعين نفسه فذلك
غير العارف ش ومن رآه بعين نفسه فقد اخطأ ولم يره لان
الحق لا يرى بعين الغير بل لا يراه غيره م ومن لم ير الحق منه ولا فيه
وانتظر ان يراه بعين نفسه فهو الجاهل ش المحجوب الذى لم يهتد
لا معنى اللقاء فينتظره فى الاخرة م وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة
فى ربه يرجع بها اليه ويطلبه فيها فاذا تجلى له الحق فيها عرفه
واقر به وان تجلى له فى غيرها انكره وتعوذ منه واساء الادب عليه
فى نفس الامر وهو عند نفسه انه قد تادب معه ش يعنى انه لا بد لكل
شخص من اهل الحجاب المحجوبين بالتقييدات يعتقدوا الها متعينا
لا يقرون الا به فلذلك منكرون ما عداه ويسيؤون معه الادب
م فلا يعتقد معتقد الها الا بما جعل فى نفسه فالاله فى الاعتقادات
بالجعل فما راوا الا نفوسهم وما جعلوا فيها ش اى معتقد
من اهل الحجاب الوهية اله غير الذى تصوره فى نفسه فالاله عند
اهل الاعتقادات انما هو الذى جعلوه فى انفسهم ونحتوه باوهامهم

وحرموا الجنة وبطلان ما هو على خلافه واعتكفوا بهواهم على عبادة
فهو مجعول لهم فما رأوا الا نفوسهم المناسبة لما اخترعوه وجعلوه
فيها من صورة معتقدهم م فانظر مراتب الناس في العلم بالله هو
عين مراتبهم في الرؤية يوم القيمة وقد اعلمتك بالسبب الموجب لذلك
ش لا شك ان العلم بالله يختلف بحسب استعدادات الخلق اولاً ثم
بحسب التربية والصحبة والعادة فعلم كل احد بالله هو ما بلغه
من كماله المخصوص فلا يتصوره الا على صورة الكمال الذي وسعه
فلا جرم كانت مرتبته يوم القيمة في الرؤية بحسب ما علمه واعتقده
من الموصوف بالكمال الذي تصوره على الصورة التي اعتقدها
وهي الصورة المقيدة بالقيد المعين الذي جعله كمالا وحقه تعالى
واعتقد انه يستحيل ان لا يكون على تلك الصورة وتلك الصفة
المعينة التي ترجع بها في عقيدته الى ربه فهو عبد ذلك المعتقد
م فاياك ان تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك
خير كثير بل يفوتك العلم بالحق على ما هو عليه ش فان الحق المتجلي في
صور المعتقدات يسع الكل ويقبلها جميعا فاذا تقيدت
بصورة مخصوصة فقد كفرت بما سواه وهو الحق المتجلي بتلك
الصور اذ لا شيء غيره فاذا انكرته فقد جهلته واسأت الادب
معه وانت لا تدري فيفوتك العلم بالحق على ما هو عليه وهو الخير
الكثير م فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فان الاله

تبارك

تبارك وتعالى اوسع واعظم ان يحصره عقد دون عقد فانه يقول
فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اينا من اين وذكر ان ثم وجه الله
ش اذا علمت انه غير محصور في قيد ولا صورة توجد بدونه في عقل
ولا خارج فانطلق عن اسر القيود والعقود واطلق الامر في كل
الوجود تحظ بالعلم الاتم في الشهود فان الله تعالى يقول فاينما
تولوا فثم وجه الله ما خص جهة دون جهة بوجه فلا اين الا و
قد تجلى فيه وجه وتولى الى وجه فيه من تولى اليه م ووجه الشيء
حقيقته فنبه بهذا قلوب العالمين لئلا يشغلهم العوارض في الحيوة
الدنيا من استحضار مثل هذا فانه لا يدري العبد في اي نفس يقبض
فقد يقبض في وقت غفلة فلا يستوي مع من قبض على حضور ش
حرض على الحضور مع الله والمراقبة في شهوده وحذر عن التقيد
والتقييد والالتفات الى الغير والاشتغال عما يشوش الوقت
حتى يعم شهوده وجه الله جميع احواله فيقبض في حال الشهود
فيحشر مع الله لا كمن غفل فقبض على حال الغفلة فيحشر مع من
تولاه اللهم لا تحجبنا عن نور جمالك ولا تكلنا الى انفسنا بافضالك
وتولنا بولايتك عن مطالعة نوالك م ثم ان العبد الكامل
مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه
بالصلوة الى شطر المسجد الحرام ويعتقد ان الله في قبلته حال
صلوته وهو بعض مراتب وجه الحق من اينما تولوا فثم وجه الله

فشطر المسجد الحرام منها فيه وجه الله ولكن لا تقل هو هنا فقط بل قف
عندما ادركت والزم الادب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم
الادب في عدم حصر الوجه في تلك الاينية الخاصة بل هي من جملة اينيات
ما تولى متولى اليها فقد بان لك عن الله انه في اينية كل وجهة ش
يعني ان الكامل مع علمه بلا تقيد الحق بجهة مخصوصة يلزمه بحكم
حال التقيد بالتعلق البدني التوجه بالصلوة الى جهة الكعبة فانه
لا يمكنه التوجه حال التقيد الى جميع الجهات بل يختص بوجهه
بجهة واحدة وتلك الجهة هي المأمور بالتوجه اليها عند الله فتعينت
والاثم العصيان والباقي ظاهر م وما ثم الا الاعتقادات ش
لانها هي الجهات المعنوية التي تتوجه فيها قلوب المعتقدين
للحق م فالكل مصيب ش لان للحق في كل معتقد وجها م و
كل مصيب ماجور ش لان له من الحق المطلق حظا ونصيبا م وكل
ماجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه وان شقي زمانا في الدار الآخرة
فقد مرض وتألم اهل العناية مع علمنا بانهم سعداء اهل حق
في الحيوة الدنيا فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحيوة الاخرى
في دار تسمى جهنم ومع ذلك فلا يقطع احد من اهل العلم الذين
كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص
بهم ش قوله في الحيوة الدنيا متعلق بقوله مرض وتألم ثم ان
اهل العلم الكشفي يطلعون من طريق الكشف على ان اهل جهنم

سبب التوجه الى الكعبة

قد يكون لهم نعيم مختص بهم ولذة تناسب حالهم مع كونهم في دار الهوان
والبعد المتوهم وبعض الشر اهون من بعض ومع ذلك لا يخلد
مؤمن في عذاب جهنم وان كان فاسقا ثم فصل النعيم المختص باهل النار
بقوله م اما بفقد الم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم
من وجدان ذلك الالم او يكون نعيم مستقل زائد كنعيم اهل الجنان
في الجنان ش ولكن بالنسبة اليهم فان اللذة ادراك الملائم فقد يكون
نعيم ملائم لهم يلتذون به مع انه بالنسبة الى اهل اللطف عذاب اليم
للطف ادراكهم وقد يكون مماثلا لنعيم اهل الجنة في بعض الصور لكن
اهل الجنة يختصون بانواع النعيم المقيم مما ليس لاولئك فيه نصيب

فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

انما خصت الكلمة الصالحية بالحكمة الفتوحية لان مبادي الايجاد هي الاسماء
الالهية الذاتية الازلية ثم التالية ومن التالية الفاتح والفتاح والموجد
ونظائرها والاسماء كلها مفاتيح الغيب وقد خص الله تعالى صالحا عم
بفتح باب الغيب عن آية بفتق الجبل عن الناقة ومن خلق ادم من
التراب وفتحه على قومه بايمان من آمن به بسبب هذه المعجزة وحترامهم
لها على وفق ما امروا به وباهلاك من كفر بهذه النعمة منهم وعقروا
الناقة فهذه ثلث فتوحات وفي بعض النسخ فاتحية اي حكمة
منسوبة الى اسم الله الفاتح واعلم ان معجزة كل نبي انما هي من الاسم
الغالب عليه وان كان له اسماء فان الغالب على كل مركب هو الذي

119

ظهر ذلك المركب بصورته وحكم عليه كما تقول ان القرع بارد رطب
والثوم حار يابس فان كان في كل منها الكيفيات الاربع فالغالب
على صالح من الاسم الفاتح فلذلك له فتوحات من ذلك الاسم واشتملت
حكمته على الايجاد اللازم لفتح باب الغيب وسيره على ذلك الاسم و
علمه من خزانته ودعوته اليه وسيلة سر الناقة وسر تخصيص كل نبي
بمركب كعيسى بالحمار وموسى بالعصا ومحمد صلعم بالبراق ان الله تعالى
م من الآيات آيات الركائب • وذلك لاختلاف في المذاهب ش من آيات
الله التي خص الله بها كل نبي بل كل احد من بني ادم آيات الركائب
وهي المركوبات وذلك ان كل عين من الاعيان الانسانية لها روح هو
اول مظهر للاسم الذي يرب الله تعالى ذلك الشخص به ولكل روح
في العالم الجسماني صورة جداثية هي مظهر ذلك الروح ولها مزاج
خاص يناسب حاله في حضرة عينه الثابتة فلابد لصورة بدنه
من ذلك المزاج وعند تعلقه بمادة البدن يكون رابطته والتعلق
ذلك المزاج ثم ان له في عالم النبات صورة تناسب ذلك المزاج
وكذا في عالم الحيوان ولا شك ان الحيوان مركب هذا الروح في استكماله
وهذه الامور كلها من احوال عينه الثابتة ونسبة الحق اي الذات الالهية
اليه وهي الاسم الغالب الذي هو رب هذا الشخص وخزانة علمه وحكمته و
سير هذا الشخص وترقيه انما يكون لاخراج ما في خزانته من القوة الى الفعل
حتى يكون على كماله الذي خلق له وبمركبه المخصوص به وذلك السير

والترقي

والترقي هو عبوديته الخاصة به وشريعته ان كان نبيا فمن المراكب ما هو
على صورة الناقة وصفاتها فان النفس الحيوانية لا بد لها من غرائز هي
من احوال عينها وخواص ربها ومنها ما هو على صورة الفرس وعلى
صورة الاسد وعلى صورة الثعبان وفي اطمينانه في طاعة الروح
وامانته لها من خواصها الحيوانية كالعصا وكذلك على صور كل واحد
من الحيوانات او على التركيب كالبراق فسيره على طريقة تلك الحيوان
بمقتضى حكمة الاسم الذي هو ربه وهو معنى قوله وذلك لاختلاف في المذا
وهذا سر اعجازه باخراج الناقة من الجبل ومنه يعرف احوال معاد
الاشقياء على الصور المختلفة كقوله صلعم يحشر بعض الناس على صور
يحسن عندها القردة والخنازير م فمنهم قائمون بها بحق • ومنهم قاطعون
بها السباسب ش فمنهم اي من اصحاب الركائب واهل المذاهب وكلاهما
واحد قائمون بتلك الركائب بحق اي بامر الحق في السير والسلوك
اليه وفيه حتى الكمال وبلوغ الغاية اي السالكون او الواصلون
اهل الشهود الذين فنوا عن ذواتهم فقاموا بها بالحق عند الشهود
والاستقامة فكان الحق عين ذواتهم وقواهم ومراكبهم وصورهم
ومذهبهم الدين الخالص لله في قوله الا لله الدين الخالص وسيرهم
سير الله ومنهم قاطعون بها ابحر عالم الملك في الاستدلال بآيات
الآفاق او تدابير عالم الشهادة والملك اهل الحجاب في بوادي
الاسم الظاهر م فاما القائمون فاهل عين • واما القاطعون هم الجناب ش

يعني ان القايمين هم اهل العيان والشهود يدعون الناس الى الله
على بصيرة وفي الجملة الانبياء والاولياء حال السلوك والوصول
فان السالكين الصادقين المشارفين للوصول هم اهل غيب باعتبار
غاياتهم والقاطعين هم الجانب اي الامم والاتباع الذين يدعون
الى الحق ويستعملون في الجهاد والمصالح الدينية والدنيوية المسوسون
بالطبع المجنوبون كالحيوانات الى ما فيه صلاحهم وصلاح العالم
المخلوقون للتبعية والصحيح فهم جنايب لكن الشيخ راعى جانب
المعنى فلم يجئ بالفاء بعدا ما تخفيفا **م** وكل منهم ياتيه منه
فتوح غيوبه من كل جانب **ش** اي كل واحد من الداعين القايمين بالحق
ومن المدعوين المجنوبين القاطعين ياتيه فتوح غيوبه من الله
التي هي في غيب الذات وغيب ربه اي الاسم الذي هو الهه وهذا
العبد عبده وغيب علمه تعالى وغيب عينه الثابتة ومن فوقه
ومن تحت رجله وذلك معنى قوله من كل جانب وتلك الفتوح اما ملايمة
له واما غير ملايمة بمقتضى عينه وذلك ان الداعي في الحيوة الدنيا
وفي الاخرة ياتيه فتوحه بما يلايم لانه في مقام الرضا لا يريد الا
ما يريد الله به وان كان في مقام السلوك شكر على النعماء وصبر
على البلاء فيكون ملايما من وجه لان الابتلاء يظهر فضيلته و
في الاخرة يكون مجازاته حسن الثواب واما المدعو فان اجاب
الداعي بما يلايم واطاعه وسلك طريقه وسار على سننه وسيرته

فتح له باب المجازاة بما يلايم وان اجابه بما لا يلايم وخالفه بالكفر
والعصيان فتح له باب المجازاة بما لا يلايم وقد يظهر امور من الغيب
مهنا لكلا الفريقين ملايمة وغير ملايمة لا يعرف لميتها والاطلاع
على سر الغيب انما هو للحق وقد يطلع على بعضه من يشاء من عباده
م اعلم وفقك الله ان الامر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث
فهي من الثلاثة فصاعدا فالثلاثة اول الافراد **ش** يعني ان امر الايجاد
في نفسه مبني على الفردية والفردية من خواص العدد وما لم يتعدد الواحد
الذي هو منشأ العدد ومبداه بالتثنية لم تحصل الفردية والواحد
ليس بعدد اذ ليس فيه كثرة فليس بفرد ولا زوج لان الفرد باعتبار
الانقسام ولكن لا بمتساوي والواحد غير منقسم ولو فسرنا الفردية
بعدم الانقسام بمتساوي كان الفرد اعم من العدد لانه يشمل الواحد
بهذا المعنى فلم يكن من خواصه ولكن الفردية معناه الانفراد عن الغير
فلا بد فيهما من اعتبار معنى الغير في مفهومهما بخلاف الواحد اذ لا يتوقف
معناه على تصور الغير فلا بد للتعدد من الشفعية ولا بد في الايجاد
من الفردية لبقاء معنى التاثير الذي للواحد الاصل فيه اولا واخرا
وانما كان التثليث هو الاصل في الايجاد لان الايجاد مبني على العلم
ولا بد للعلم من عالم ومعلوم فثبت التثليث الذي للفردية فالثلاثة
اول الافراد كما قال وانما قلنا انها مسبوقة بالشفعية لان العالم
ما لم يكن له قابل لم يؤثر فان التاثير يقتضي متشيين فالعالم

في بيان كيفية الايجاد

هو ذات الفاعل والفاعل ظله من حيث فاعليته والقابل ظل المعلوم
والتاثير ظل العلم فظهر من العلم بهذا الاعتبار التعين الاول م وعن
هذه الحضرة الالهية وجد العالم ش بعد تعدده بالعلم فان حضرة الذات
مالم يتعدد باعتبار العالمية لم تتم الحضرة الالهية م فقال تعالى انما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فهذه ذات وارادة
وقول فلولا هذه الذات وارادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص
لتكوين امر ما ثم قوله عند ذلك التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك
الشيء ش ولا شك ان الارادة والقول انما يكونان بعد العلم فان الشيء
الذي يتعلق بوجوده الارادة ولا يخاطب بالقول هو المعلوم فالارادة
والقول من الحضرة الالهية بعد تعينها بالعلم ثم المبادي المقتضية
لوجود الشيء من الحضرة الالهية هذه الثلثة ذات الحق وارادته
وقوله كن فيكون م ثم ظهرت الفردية الثلاثية ايضا في ذلك الشيء
وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود وهي شيئيته وسماعه
وامتثاله امر مكونه بالايجاد فقابل ثلثة بثلثة ذاته الثابتة
في حال عدمها في موازنة ذات موجده وسماعه في موازنة ارادة
موجده وقبوله للامتثال لما امره من التكوين في موازنة قوله كن
فكان هو فنسب التكوين اليه فلولا انه في قوته التكوين من نفسه
عند هذا ما تكون فما اوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن عند الامر
بالتكوين الا نفسه ش يعني ان الفردية الثلاثية التي في الموجد

لابد

لابد ان تقابل من جهة القابل بفردية ثلاثية والا لم يتاثر من المؤثر
فانها نسبة في النسبة لابد لها من الطرفين ليحصل بكل ما في الفاعل
من وجوه التاثير اثر في القابل والا لم يكن مستعدا لما يراد منه
فلم يقبل التاثير فلم يوجد وهي شيئيته اي ذاته الثابتة في العدم
في مقابلة ذات موجده وسماعه في مقابلة ارادة موجده و
قبوله لامتثال امر موجده بالكينونة في مقابلة قوله كن والتكون
في قوله لما امره بالتكون بمعنى المبالغة في التكون لا بمعنى الصيرورة
كالتقتيل للمبالغة في القتل بدليل قوله ما تكون فلم يكن من جهة الموجد
الا الامر بالتكون واما التكون الذي هو امتثال الامر فلم يكن الا من
نفس ذلك الشيء لانه كان في قوته اي فيه بالقوة كامنا ولهذا
نسب اليه في قوله فيكون اي فلم يلبث ان يمتثل الامر فكان عقيب
الامر وانما كان في قوته ذلك لانه موجود في الغيب فان الثبوت
ليس الا وجودا باطنا خفيا وكل ما بطن ففي قوته الظهور لان
ذات الاسم الباطن بعينه هو ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو
الفاعل الا ترى الى قوله ان الله يقبل التوبة عن عباده فالعين
الغير المجعولة عينه تعالى والفعل والقبول له يدان كما ذكر في
الفص الاول فهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالاخرى والذات
واحدة والكثرة نقوش وشئون فصح انه ما اوجد الشيء
الا نفسه وليس الا ظهوره م فاثبت الحق تعالى ان التكوين للشيء نفسه

كلام نفيس

لا للحق والذي للحق فيه امره خاصة وكذا اخبر عن نفسه في قوله انما امرنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فنسب التكوين لنفس الشيء عن امر الله
ش اي الى نفس الشيء التي نسب اليه وله بمعنى واحد م وهو الصادق في
قوله وهذا هو المعقول في نفس الامر كما في هذا المثال ش يقول
الآمر الذي يُخاف فلا يُعصى لعبده قُم فيقوم العبد امتثالاً لامر
سيده فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى امره له بالقيام
والقيامُ من فعل العبد لا من فعل السيد م فقام اصل التكوين
على التثليث اي من الثلاثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب
الخلق ش ظاهر غني عن الشرح م ثم سرى ذلك في ايجاد المعاني
بالادلة فلا بد في الدليل ان يكون مركبا من ثلثة على نظام مخصوص
وشرط مخصوص وحينئذ ينتج لا بد من ذلك ش اي ثم لما كان التثليث
سببا لفتح باب النتايج في التكوين وللايجاد سرى ذلك التثليث في
جميع مراتب الايجاد حتى ايجاد المعاني بالادلة وكما ان التثليث الاول
مرتب ترتيبا متقنا يكون الذات فيه مقدما والارادة متوسطة معينا
بينه وبين القول لا يكون الا كذلك فكذلك يكون الدليل مرتبا على
نظام مخصوص حتى يُنتج م وهو ان يُركب الناظر دليله من مقدمتين
كل مقدمة تحتوي على مفردين فيكون اربعة واحد من هذه
الاربعة يتكرر في المقدمتين ليربط احدهما بالاخرى كالنكاح
فيكون ثلثة لا غير لتكرار الواحد فيهما فيكون المطلوب ش اي يُوجد
تامة

م اذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص وهو ربط احدى المقدمتين
بالاخرى بتكرار ذلك الوجه المفرد الذي به صح التثليث والشرط
المخصوص ان يكون الحكم اعم من العلة او مساويا لها وحينئذ يصدق
ش اي الحكم ومعنى كون الحكم اعم من العلة او مساويا لها كلية الكبرى
فان العلة هي الوسط وهي اذا كان الحكم بالاكبر على الاصغر اعم منها لثبوته
بغير هذه العلة كانت الكبرى كلية كقولك هذا انسان وكل انسان
حيوان فهذا حيوان وهذا الحكم قد يثبت بغير هذه العلة كقولك
هذا فرس وكل فرس حيوان فهذا حيوان وكذلك اذا كان الحكم مساويا
كقولك هذا انسان وكل انسان ناطق فهذا ناطق وهذا الحكم لا يثبت
الا بهذه العلة فيرجع الى عموم المحكوم به او مساواته للمحكوم عليه
في الكبرى وهو معنى كليتهما م وان لم يكن كذلك فانه ينتج نتيجة غير صادقة
ش كقولك كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس فلا يصدق
كل انسان فرس بل بعضه م وهذا موجود في العالم مثل اضافة
الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله او اضافة التكوين
الذي نحن بصدده الى الله مطلقا والحق ما اضافه الا الى الشيء
الذي قيل له كن ش اما الاول فان العبد ان لم يوجد بوجود الحق
فلا فعل له فهناك امور ثلثة الحق الذي هو الفاعل بالحقيقة والعبد
الذي هو القابل وظهور الحق في صورة العبد اعني وجود العبد
تع فاضافة الفعل الى القابل دون الفاعل كذب محض

١٢٣

وكذلك الشاذ لان الامر بالتكوين انما هو من الحق لا نفس التكوين الذى
هو لا مثال كما ذكر م ومثاله ش اى مثال الدليل المركب من الثلثة
على النظام والشرط المخصوص الذى لا بد منه انتاجه م اذا اردنا
ان ندل على ان وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب
ش وهذه المقدمة كبرى القياس وهى كلية م فمعنا الحادث والسبب
ثم نقول فى المقدمة الاخرى والعالم حادث ش وهى صغرى م
فتكرر الحادث فى المقدمتين والثالث ش اى المفرد الثالث وهو الحد
الاصغر م قولنا العالم فانتج ان العالم له سبب فظهر فى النتيجة
ما ذكر فى المقدمة الواحدة ش يعنى الكبرى م وهو السبب ش وفى
لفظ تسامح فان الاكبر قولنا له سبب لا نفس السبب لكن مثل هذا
مما يتسامح فيه م فالوجه الخاص هو تكرار الحادث والشرط الخاص
عموم العلة ش اى فى الخارج لا فى الذهن لان الوسط فى برهان
ان هو المعلول المساوى وهو علة فى الذهن لثبوت الاكبر للاصغر
كما ذكر والمراد بقوله عموم العلة عموم الاكبر الذى هو علة فى نفس الامر
للاوسط لانه فى البرهان لان المراد بالعلة فى البرهان علة الحكم وهو
الاوسط ومراده العلة فى الوجود اى الاكبر الا ترى الى قوله م
لان العلة فى وجود الحادث السبب ش اى وجوده فى الخارج م
وهو عام فى حدوث العالم عن الله ش يعنى ان السبب بمعنى ثبوت
السبب اعم من حدوث العالم عن الله م اعنى الحكم ش اى الحكم بثبوت

السبب

السبب للعالم الموصوف بالحدوث فيكون الحكم اعم من علة الحكم الذى هو
الحدوث فيكون الكبرى كلية كما ذكر م فيحكم على كل حادث ان له سببا
ش يعنى فى الكبرى م سواء كان ذلك السبب ش يعنى سبب الحكم فى البرهان
اى العلة المذكورة التى هى الوسط وهو الحادث فى مثالنا م مساويا
للحكم ش كما اذا اردنا بالحادث فى هذا المثال الحادث بالحدوث الذاتى
فانه مساو لما له سبب م او يكون الحكم اعم منه ش كما اذا اردنا بالحادث
الحادث الزمانى م فيدخل تحت حكمه ش اى فيدخل الحادث الذى
هو علة الحكم تحت حكمه فى الجارى م فتصدق النتيجة فهذا القدر قد ظهر
حكم التثليث فى ايجاد المعانى التى تقتنص بالادلة ش فهذا مبتدأ وقد ظهر
خبره وحكم التثليث مبتدأ له او بيانه كانه قال فهذا اى حكم التثليث
م فاصل الكون التثليث ولهذا كانت حكمة صالح عم التى اظهر الله
فى تأخير اخذ قومه ثلثة ايام وعدا غير مكذوب ش وفى بعض النسخ
وعدا كما هو لفظ المصحف على الحكاية او على خبر المبتدأ كما فى القرآن
اى ذلك وعد غير مكذوب م فانتج صدقا وهو الصيحة التى اهلكهم بها
فاصبحوا فى دارهم جاثمين ش اى هلكوا فلم يستطيعوا القيام م
فاول يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت
وفى الثالث اسودت فلما كملت الثلثة صح الاستعداد فظهر كون
الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكا فكان اصفرار وجوه الاشقياء
فى موازنة اسفار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ

مُسفِرة من السفور وهو الظهور كما كان الاصفرار في اول يوم ظهور
علامة الشقاء في قوم صالح ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم
قوله تعالى في السعداء ضاحكة فان الضحك من الاسباب المولدة
لاحمرار الوجوه فهو في السعداء احمرار الوجنات ثم جعل في موازنة
تغير بشرة الاشقياء بالسواد قوله تعالى مستبشرة وهو ما اثر
السرور في بشرتهم كما اثر السواد في بشرة الاشقياء ولهذا قال
في الفريقين بشرى اى يقول لهم قولا يؤثر في بشرتهم فيعدل بها
الى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا فقال في حق السعداء
يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وقال في حق الاشقياء
فبشرهم بعذاب اليم فاثر في بشرة كل طايفة ما حصل في نفوسهم
من اثر هذا الكلام فما ظهر عليهم في ظواهرهم الا حكم ما استقر في بواطنهم
من المفهوم فما اثر فيهم سواهم كما لم يكن التكوين الا منهم فلله الحجة
البالغة فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له
اراح نفسه من التعلق بغيره وعلم انه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر الا
وعنى بالخير ما يوافق غرضه ويلايم طبعه ومزاجه وعنى بالشر
ما لا يوافق غرضه ولا يلايم طبعه ومزاجه ويقيم صاحب هذا
الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وان لم يعتذروا و
يعلم انه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه اولا في ان العلم تابع للمعلوم
فيقول لنفسه اذا جاءه ما لا يوافق غرضه ش يداك اوكتا وفوك نفخ

والله

م والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ش وهذا كله ظاهر غني عن الشرح

فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

انما خصت الكلمة الشعيبية بالحكمة القلبية لان الغالب على شعيب ع
الصفات القلبية من الامر بالعدل وايفاء الكيل والوزن
بالقسط والقلب هو مظهر العدل وصورة احدية الجمع بين
الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس ومنه يصل
الحيوة والفيض الى جميع الاعضاء على السوية بمقتضى العدل
وله احدية جميع القوى الروحانية والنفسانية والبدنية و
منه تتشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم وتتوزع على كل
عضو عضو بمقتضى استعداده وقوة قبوله وياتيه المدد اليها
دايما على نسبة محفوظة القدر بالعدل وله ايفاء كل ذي حق حقه
وقد استفاد موسى ع علم الصحبة والسياسة والخلوة والجلوة
ومقام الجمع والفرق منه وكلها من القلب القائم بالعدل و
مراعاة احكام الوحدة في الكثرة ولا يقوم باحكام العالمين
في الوجود الا القلب ولهذا كان محل المعرفة دون غيره م
اعلم ان القلب اعني قلب العارف بالله هو من رحمة الله وهو
اوسع منها فانه وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه هذا
لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا
حكم للرحمة فيه ش انما قال ان القلب من رحمة الله لقوله تعالى

رحمتي وسعت كل شيء والقلب شيء وانما كان اوسع منها لقوله
تعالى على لسان نبيه صلعم ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب
عبدي المؤمن والحق محيط بالكل والرحمة تنزل من مستوى الرحمن
الذي هو العرش الى كل العالم بما فيه وقد قال ابو يزيد لو ان
العرش وما حواه مائة الف الف مرة في زاوية من زوايا قلب
العارف ما احس به لانه لا يبقى مع الحق وتجليه وجود لشيء
فكيف يحس بالعدم وانما هذا لسان العموم لان عامة العلماء
قائلون بهذا الحديث المذكور وبان الحق راحم غير مرحوم و
لان الرحمة صفة من صفات الله تعالى قائمة به فلا تسعه والقلب
يسعه وانما قال من باب الاشارة لان في لسانهم رمزا اليه من
قبيل المفهوم لا المنطوق فانهم لا يصرحون به ولكن يلزمهم م
واما الاشارة من لسان الخصوص فان الله وصف نفسه
بالنفس في يوم التنفيس من ان الاسماء الالهية عين المسمى وليس الا هو
وانها طالبة ما تعطيه من الحقايق وليست الحقايق التي تطلبها
الاسماء الا العالم فالالوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب
المربوب والا فلا عين لها الا به وجودا وتقديرا والحق من
حيث ذاته غني عن العالمين والربوبية ما لها هذا الحكم فبقي الامر
بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم
وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه الذات ش

قدم

قدم ان الاشياء في ذات الباري تعالى بالقوة كالشجرة في النواة ليست لها
فيه عين وهو كرب الرحمن فوصف نفسه بالنفس وهو الايجاد اذ بنفس
عن كربه فالنفس صفة له والذات مع اي وصف اعتبر مع اسم
والاسماء الالهية عين المسمى وليس النفس الا هو لان الصفة نسبة
والنسب امور عقلية وليست الاسماء في الحقيقة الا عين الذات مع اعتبار
فقط وللاسماء تطلب مقتضياتها كما ذكر غير مرة ومقتضياتها
ليست الا الحقايق التي هي اجزاء العالم ومجموعها العالم وهو المألوه
والمربوب فالالوهية التي هي الحضرة الاسمائية والربوبية التي هي حضرة
الافعال الصادرة من الاسماء تطلب العالم بما فيه ولم يثبت الا به
لانهما من الاضافيات فلا عين لها بدون المضاف وجودا و
تقديرا بعضها عينا وذهنا فالربوبية ما لها غنى عن العالمين بل الغنى
عن الكل ليس الا للذات وحدها فالامر ذو وجهين غني من وجه وافتقر
من وجه وليست الربوبية في الحقيقة غير الذات لانها نسب اعتبرت في
الذات لا عين لها فالرب ليس الا الذات مع نسب اعتبارية
لا عين لها والا لكان الله تعالى محتاجا في ربوبيته الى ملك الغير
فكان محتاجا الى الغير م فلما تعارض الامر بحكم النسب ش لا اقتضائه
من حيث الذات الغنى ومن حيث النسب الا الغنى م ورد في الخبر ما
وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده ش لان الحق هو الذي
يتحقق به كل شيء وهو الاسم الذي يتجلى به في القيمة ليحكم بين الناس

الالوهية والربوبية

بالحق اى العدل فيكون هو الرب المطلق رب العالمين فمقتضى الشفقة
والرحمة على عباده لتوقف الربوبية عليهم م فاول ما نفس عن الربوبية
بنفسه المنسوب الى الرحمن بايجاده العالم الذى تطلبه الربوبية بحقيقتها
وجميع الاسماء الالهية فيثبت من هذا الوجه ان رحمته وسعت كل شئ
فوسعت الحق فهى اوسع من القلب او مساوية فى السعة ش ما فى ما نفس
مصدرية اى اول تنفيسه عن الربوبية بنفسه المنسوب الى الرحمن الشامل
لجميع الاسماء هو التنفيس بايجاده العالم الذى تطلبه الحضرة الربوبية
وجميع الاسماء الالهية فيثبت من هذا الوجه ان رحمته وسعت كل شئ
فوسعت الحق فهى اوسع من القلب او مساوية فى السعة فيثبت
وفى نسخة فثبت من هذا الوجه اى باعتبار الحضرة الاسمائية من حيث الاله
والرحمن والرب ان رحمته وسعت كل شئ حتى الحق فيكون الحق
من حيث الاسماء مرحوما بالرحمة الذاتية اذ لو لم يكن العالم واعيانه لم يكن
للنسب الاسمائية وجود والغنى مصروفا الى الذات وحدها والرحمة
اوسع من القلب من حيث انه شئ من الاشياء ومساوية له من حيث
انه وسع الحق بجميع اسمائه وجميع الاسماء مرحومة من حيث انها اسماء
لا من حيث انها عين ذات الحق وكذا القلب ح يعنى اذا اوسع
الحق ليس الا الذات واسماءه اذ لا شئ عند تجلى الحق غيره ولا القلب
ولا للعالم وجود م هذا مضى ثم لتعلم ان الحق تعالى كما ثبت فى
الحديث يتحول فى الصور عند التجلى وان الحق تعالى اذا وسعه القلب

لا يسع معه غيره من المخلوقات فكانه يملاه ومعنى هذا انه اذا نظر
الى الحق عند تجليه له لا يمكن ان ينظر معه الى غيره ش يعنى ان الحق المتجلى
المتحول فى الصور اذا تجلى للقلب بصورة احدية لا يبقى معه شئ
اذ الاحدية الذاتية تقتضى ان لا يكون معها شئ فلا ينظر القلب
ح الا به ولا يرى الا اياه فلا يحس بنفسه ولا بغيره م وقلب العارف
من السعة كما قال ابو يزيد البسطامى لو ان العرش وما حواه مائة الف مرة
فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به وقال الجنيد فى هذا المعنى
ان المحدث اذا قرن بالقديم لم يبق له اثر وقلب يسع القديم كيف
يحس بالمحدث موجودا ش هذا موجود مما مر فان الحق اذا تجلى تحقق
قوله كل شئ هالك الا وجهه فلا شئ معه م واذا كان الحق يتنوع تجليه
فى الصور فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصور التى يقع فيها
التجلى الالهى فانه لا يفضل من القلب شئ عن صورة ما يقع فيه
التجلى ش وقلب العارف يدور مع الحق ليس له حيثية ولا كيفية معينة ولا
قابلية مخصوصة بشئ دون شئ ولا يكون له تقيد بشئ دون شئ
بخلاف سائر القلوب فيكون بحسب تجلى الرب اذ تجرد عما سواه
فلم يكن فيه سوى الحق فعلى اى صورة يتجلى الحق من صغيرة او كبيرة
كان على صورته فيتسع ويضيق بحسب الصور التى يقع التجلى الالهى
فيها ولا يفضل منه شئ عن صورة المتجلى واما سائر القلوب الجزئية
فبالعكس فان لكل منها حيثية معينة وكيفية مقيدة وخصوصية

مميزة له عن غيره واستعدادًا خاصًا يقع التجلي بحسبه فلا يكون التجلي
الا بحسب قابليته فيتكيف الحق بكيفية المتجلى له ويتصور بصورته وهذا
حقيقة تحول الحق في الصور يوم القيمة لاهل المحشر على العموم ولذلك
يعرفه العارف في اي صورة تجلى ويسجد له ويعبده واما
غير العارف المحجوب بمعتقده فلا يعرفه الا اذا تجلى في صورة
معتقده واذا تجلى في غير تلك الصورة المعينة انكره وتعوذ
منه م فان القلب للعارف او الانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم
من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة ان كان
الفص مستديرا او من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من
الاشياء ان كان الفص مربعا او مسدسا او مثمنا او ما كان من
الاشكال فان محله من الخاتم يكون مثله لا غير وهذا عكس ما تشير اليه
الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهذا ليس كذلك فان
العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق ش وهذا مثال
قلب العارف واشارة الى ان العارف مع ان القلب دائم التوجه
الى الحق المطلق بالاطلاق قابليته لغلبة الاحدية الجمعية على قلبه
ففي اي صورة يتجلى الحق كان على صورته كما في التمثيل بمحل الخاتم
واما ما يشير اليه الطائفة من تجلي الحق على قدر استعداد القلب
فهو حال من غلبت على قلبه احكام الكثرة وتقيد القلب بالهيئات
المخصوصة فيكون التجلي الاحدي فيه متشكلا باشكال الاقدار

العبد

والصور

فى بيان ان لله تعالى تجليين

والصور والهيئات الغالبة عليه فالعارف يظهر للحق على قدر
صورته وغير العارف يظهر له الحق على قدر صورته م وتحرير هذه المسئلة
ان لله تجليين تجلي غيب وتجلي شهادة فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد
الذي يكون عليه القلب وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته وهو الهوية
التي يستحقها بقوله عن نفسه هو فلا يزال هو له دائما ابدا فاذا حصل له
اعني للقلب هذا الاستعداد تجلى له التجلي الشهودي في الشهادة فرآه
فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه فهو تعالى اعطاه الاستعداد بقوله
اعطى كل شيء خلقه ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة
معتقده فهو عين اعتقاده فلا يشهد القلب ولا العين ابدا
الا صورة معتقده في الحق ش هذا التحرير تحقيق القولين واثبات
ان كلا منهما صواب باعتبار التجليين فان التجلي الذاتي الغيبي
يعطي الاستعداد الازلي بظهور الذات في عالم الغيب بصور الاعيان
وما عليه كل واحدة من الاعيان من احوالها هو الذي يكون عليه القلب
حال الظهور في عالم الشهادة والغيب المطلق والحقيقة المطلقة
والهوية المطلقة التي يعبر بها الحق عن نفسه هو هذه الذات
المتجلي في صور الاعيان ولكل عين هوية مخصوصة هو بها هو
ولا يزال الحق بهذا الاعتبار هو ابدا فاذا ظهرت الاعيان في عالم
الشهادة وحصل للقلب هذا الاستعداد الفطري الذي فطر عليه
تجلى له في عالم الشهادة التجلي الشهودي فرآه بصورة استعداده

وهو قول الطايفة الصوفية ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهو
الظهور بصورة المتجلى له وهذا الاستعداد هو المراد بالخلق في قوله
أعطى كل شيء خلقه واما الهداية في قوله ثم هدى فهو رفع الحجاب بينه
وبين عبده حتى رآه في صورة معتقده فالحق عنده عين اعتقاده
اذ لا يرى القلب ولا العين الا صورة معتقده في الحق فما رأى
الا نفسه في مرآة الحق فمن هذه الاعيان من هو على الاستعداد الكامل
فاستعداده يقتضي ان يرى الحق في جميع صور اسمائه الغير المتناهية
لان استعداده لم يتقيد بصورة اسم ما بل توجه باطلاق اطلاقه
الحق عن كل قيد ولم يحصره في حضرة بعض الاسماء بل يقابل كل
حضرة من حضرات الاسماء التي تجلى الحق فيها وبها بما في نفسه مما يأتيه
من تلك الحضرة فذلك هو العارف المذكور الذي يكون قلبه ابدا بصورة
من تجلى له على اي صورة وفي اي وجه تجلى م فالحق الذي في المعتقد
هو الذي وسع القلب صورته وهو الذي يتجلى له فيعرفه فلا ترى
العين الا الحق الاعتقادي ولا خفاء بتنوع الاعتقادات
فمن قيده انكره في غير ما قيده به واقر به فيما قيده به اذا تجلى
ومن اطلقه عن التقييد لم ينكره واقر له في كل صورة يتحول فيها
ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له فيها الى ما لا يتناهى فان
صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها وكذلك صورة العلم بالله
ما له نهاية في العارف يقف عنده بل هو العارف في كل زمان

يطلب

يطلب الزيادة من العلم به رب زدني علما رب زدني علما رب زدني علما
فالامر لا يتناهى من الطرفين ش اي الحق وفي اصحاب الاعتقادات هو الذي
يسع كل قلب منهم صورته ولاعتقادات متنوعة فالحق عند كل واحد منهم
هو المتجلي في صورة معتقده فاذا تجلى في صورة اخرى انكره فينكر
بعضهم البعض ابدا فبينهم التخالف والتناكر واما الموحد الذي اطلق
الحق عن كل قيد فيقر به في كل صورة يتحول فيها ويتحول قلبه مع صورته
فيكون ابدا بصورة ما يتجلى له وعلى قدره الى ما لا يتناهى كالعلم بالله
فانه لا يتناهى ويطلب العارف الزيادة فيه ابدا ويقول دائما بلسان
الحال والقال رب زدني علما فلا يتناهى التجليات من طرف الحق
ولا يتناهى الصور المطابقة لها والعلوم من طرف العبد م هذا اذا
قلت حق وخلق فاذا نظرت في قوله كنت رجله التي يسعى بها ويده
التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به الى غير ذلك من القوى ومحالها
التي هي الاعضاء لم تفرق فقلت الامر حق كله او خلق كله فهو خلق
بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة فعين صورة ما تجلى
عين ما قبل ذلك التجلي فهو المتجلي والمتجلى له فانظر ما اعجب
امر الله من حيث هويته ومن حيث نسبته الى العالم في حقائق
اسمائه الحسنى ش يعني ان الحقيقة والعين الاحدية واحدة لا يتكثر
اصلا الا بالاعتبار فاذا نظرت الى الحقيقة المتعينة باي صورة
كانت قلت حق باعتبار الحقيقة وخلق باعتبار التعين

واذا نظرت الى الحقيقة الاحدية قلت الذات او الحقيقة فحسب واذا نظرت
الى تحققها الذاتي قلت حق واذا نظرت في مفهوم الحديث
ورايت ان جميع القوى والاعضاء ليست الا عين العبد قلت
خلق كلا او حق كله باحدى النسبتين نسبة الوحدة او الكثرة
وان اعتبرت نسب الوحدة الى الكثرة قلت اله وان اعتبرت
ظهور الواحد الحق في صور الكثرة قلت المتجلي والمتجلى له وان
اعتبرت احدية الجمع نفيت الغير وقلت العين واحدة فان
احدية جمع الوجود يحكم بنفي السوى ويشهد بقوله كل شيء هالك الا وجهه
فانظر عجائب امر الله من حيث هويته فانه احد لا كثرة فيه بحسب ذاته
وحقيقته واله واحد من حيث نسبه الى العالم بالمعاني المختلفة
التي هي حقايق الاسماء فاعجب ولا تغب عنه في التجليات الغير المتناهية
فانه واحد لا موجود غيره م فمن ثم وما ثم وعين ثم هو ثمة ش
استفهم بمن وما عن الحقيقة الاحدية على بصيرة لان الحقيقة عين كل شيء
عاقل وغير عاقل ومعنى ثم في الواقع المشهود وعين ثم هو ثمة
اي وعين موجود في الواقع هو نفس الواقع اذ الواقع عينه
ليس غيره م فمن قد عمه خص ومن قد خصه عمه ش فمن قال انه يعم
الكل من حيث كل خصه بانه عين كل واحد ومن قال انه خصوصية
كل واحد عمه بانه شمل الكل من حيث هو كل م فما عين سوى عين
فنور عينه ظلمة ش يعني انه اذا كان عين كل شيء فكل عين

عين

عين العين الاخرى ليس غيرها فالنور عين الظلمة والظلمة عين النور
وكذا جميع المتضادات لانها حقيقة واحدة م فمن يغفل عنها
يجد في نفسه غمه ش لاحتجابه وجهله فهو مغموم ابدا م ولا يعرف
ما قلنا سوى عبد له همة ش اي همة عظيمة اي همة همة لا تقنع
من كل شيء الا باللب الذي هو الحقيقة لا يقف مع القشور والظواهر
والتعينات م ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب لتقلبه في
انواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل
قيد فيحصر الامر في نعت واحد والحقيقة تابى الحصر في نفس الامر
فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم اصحاب الاعتقادات الذين
يكفر بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا وما لهم من ناصرين ش
انما خص التذكير بالقلب لانه في وسط العالمين يتقلب في الصور
من عالم الشهادة والصفات والمعاني من عالم الغيب ويتشكل
بكل شكل وفي موضع آخر بالالباب لان لب كل شيء حقه من الحق
ولم يقل لمن كان له عقل لان العقل قيد لا يحكم الا بالتقييد فيحصر
الامر في نعت واحد والعقلاء اصحاب الاعتقادات المتقيدون
وما في الكتاب ظاهر م فان اله المعتقد ما له حكم في اله المعتقد الآخر
فصاحب الاعتقاد يذب عنه اي عن الامر الذي اعتقده في الهه
وينصره وذلك الذي في اعتقاده لا ينصره ولهذا لا يكون له اثر
في اعتقاد المنازع له وكذلك المنازع ما له نصرة من الهه الذي

اخص المذكر
موضع آخر باللب

الذب المنع
والدفع

الذي في اعتقاده فما لهم من ناصرين ش اي كل معتقد متقيد مجعول
فكيف يكون له حكم في اله المعتقد الاخر وهو متقيد مجعول اخر بنا فيه
فكل ما هو مجعول فلا قوة له ولا نصرة فصاحب كل اعتقاد
يذب عن معتقده وينصره ويسعى في بطلان اله المعتقد الاخر
ومعتقده الذي في اعتقاده لا ينصره فاله كل احد باطل
عند الاخر فلا يكون له قوة ولا اثر في المنازع له لان الهه الذي في
اعتقاده محتاج الى نصرة فكيف ينصره وكذلك المنازع ما له
نصرة من معتقده الذي في اعتقاده فما لهم من ناصرين فلا يقطع
خصوماتهم اذ ليس لكل واحد منهم انصار يغلبون على الباقي م
فنفى الحق النصرة عن الهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد
على حدته فالمنصور المجموع والناصر المجموع ش فالمنصور مجموع
المعتقدات كل من معتقده والناصر مجموع المعتقدين كل
لمعتقده فما لكل واحد منهم من ناصرين م فالحق عند العارف
هو المعروف الذي لا ينكر فاهل المعروف في الدنيا هم اهل المعروف
في الاخرة ش يعني ان الحق عند العارف في اي صورة تجلى من
صور تجلياته الاعتقادية والوجودية هو المعروف الذي لا ينكر
فاهل الله الذين يعرفونه في الدنيا هم اهل الله الذين يعرفونه
في الاخرة في جميع المشاهد م فلهذا قال لمن كان له قلب فعلم تقليب
الحق في الصور بتقليبه في الاشكال فمن نفسه عرف نفسه وليس نفسه

بغير لهوية الحق ولا شيء من الكون مما هو كائن ويكون بغير لهوية الحق
بل هو عين الهوية ش قد علمت ان القلب دائما يتقلب في تقاليب صور
العالم وحقايقهما فمن تقلبه في الاشكال علم تقليب الحق في الصور
ولهذا لا يكون محل المعرفة الالهية في الوجود الا القلب لان ما عداه
من الروح وغيره له مقام معلوم فمن نفسه عرف نفسه لان نفسه ليست
غير الحق والباقي ظاهر م فهو العارف والعالم والمقر في هذه الصورة
وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الاخرى ش
اي في الصورة التي يعرف عليها الحق وتجليه من معتقده فانه يحصر
الحق في صورة معتقده وينكر ما سواه وليس العارف ولا المنكر
غيره م هذا حظ من عرف الحق من التجلي والشهود في عين الجمع ش
هذا اي علم القلب الذي عرف الحق بالحق من نفسه التي هي عين هوية
الحق حظ من عرف الحق بطريق التجلي والشهود في عين الجمع لا بالفكر
والبرهان كما هو طريق العلماء من اصحاب الاعتقادات فان البرهان
لا يعطي كون الحق عين كل شيء من الاشياء المتضادة م فهو قوله
لمن كان له قلب متنوع في تقليبه ش اي فذلك العلم او الحظ لمن كان
له قلب متنوع بتنوع التجليات ويتقلب في قوالبها كما ذكر م و
اما اهل الايمان وهم المقلدة الذين قلدوا الانبياء والرسل عليهم السلام
فيما اخبروا به عن الحق لا من قلد اصحاب الافكار والمتأولين الاخبار
بحملها على ادلتهم العقلية فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات الله عليهم

هم المرادون بقوله او القى السمع لما وردت فى الاخبار لا آية على السنة
الانبياء عليهم السلم و هو يعنى هذا الذى القى السمع شهيد بنيته على
حضرة الخيال واستعمالها و هو قوله عليه السلم فى الاحسان
ان تعبد الله كانك تراه والله فى قبلة المصلى فلذلك هو شهيد ش
اى اهل الايمان الذين قلدوا الرسل صلوات الله عليهم لا الذين قلدوا
العقلاء هم المرادون بقوله او القى السمع اى لما ورد من القران
والخبر و هو شهيدا اى حاضر بنيته على حضرة الخيال فان الشهود
قد يكون بمعنى الحضور وقد يكون بمعنى الرؤية والرؤية قد يكون
بالبصر للمبصرات وقد يكون بالتخيل الخيالى والتمثل فى الحس
من حضرة الخيال وقد يكون بالبصاير للحقايق وقد يكون باحدية
جمع البصاير والابصار وقد يكون بعين الحق للحضرة الالهية
من قوله كنت سمعه وبصره وقد يكون بمعنى شهود الحق فى ذاته بذاته
وهو شهود اهل الولاية والمراد ههنا الشهود فى الحضرة الخيالية
للتمثل الحسى كما مثلت الجنة لرسول الله صلعم فى عرض الحايط
ومثل جبرئيل ع فى صورة دحية وفى صورة البشر السوى
لمريم عليها السلم وهو عند القاء السمع حاضر ما تمثل لرسول الله
صلعم باستعمال القوة الخيالية فى حضرتها او شاهد ما تمثل
فيها ان قدر وهو اى شهوده او استعمال القوة الخيالية قوله ع
اى مثل قوله ان تعبد الله كانك تراه فى صورة المعتقد

الذى

الذى عندك وقوله والله فى قبلة المصلى كذلك فلذلك الحضور الخيالى
هو شهيد فاذا قوى الاستحضار الخيالى وغلب الحال صار المشهود
الخيالى مشهودا بالبصرة فاذا صار اقوى واكمل كان مشهودا باحدية
جمع البصر والبصيرة والنهاية مقام الولاية وهو شهود الحق
ذاته بذاته فيكون الشاهد عين المشهود م وما قلد صاحب نظر
فكرى وتقيد به فليس هو الذى القى السمع فان الذى القى السمع
لابد ان يكون شهيدا لما ذكرناه فمتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو
المراد بهذه الآية فاولئك هم الذين قال الله تعالى فيهم اذ تبرأ الذين
اتبعوا من الذين اتبعوا والرسل لا يتبرؤن من اتباعهم الذين اتبعوهم ش
انما المقلد لصاحب النظر العقلى ليس الذى القى السمع لان النظر
العقلى يؤدى الى تقييد حاضر للامر فيما هو على خلاف الواقع و
صاحبه متقيد لمحق فيما ليس بمشهود فاذا قلده مقلد والقى السمع اليه
لم يبلغ من التقليد والقاء السمع الى غاية من الشهود لان المشهود
الموجود غير منحصر بل مطلق هو عين كل معين فلم يكن شهيدا
لحضرة شهود بنيته ولا يعتقد الشهود لان الفكر لا يقتضيه ولهذا
نهى رسول الله صلعم عن الفكر فى الله بقوله تفكروا فى آلاء الله و
لا تتفكروا فى الله فليس هذا المقلد بمراد فى الآية واما المؤمن المعتقد
الشهود فانه يطلب الشهود اولا من طريق التخيل والتمثيل ثم
بالرؤية والتحقيق حتى يبلغ مقام الولاية فى التوحيد ولهذا

لا تتبرّؤ الرسل عن اتباعهم لانهم دعوهم الى الحق على بصيرة ويتبرّؤ
المقيدون عن اتباعهم لانهم دعوهم الى خلاف الواقع من التقييد م
فحقق يا وليي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية واما اختصاصها بشعيب
فلما فيها من التشعيب اي شعبها لا تنحصر لان لكل اعتقاد شعبة
فهي شعب كلها اعني الاعتقادات ش هذا وجه آخر للاختصاص
بباب شعيبا باعتبار اسمه والمذكور في اول الفص بمناسبته باعتبار لفظه
م فاذا انكشف الغطاء انكشف لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
بخلاف معتقده في الحكم وهو قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
فاكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي اذا مات
على غير توبة فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية
بانه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيما فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب
ش هذا ظاهر مما مر من التجلي في صور المعتقدات واما التجلي في صور
غير المعتقدات فقد يكون من تجلي الاسم الرحمن لفائدة تعود
الى العبد اما من باب الرحمة الامتنانية لعناية سبقت في حقه فيربح
ويرزق الترقي واما من اسمه العدل من باب المجازاة فيجوزى بعمله
والمآل الى الرحمة هذا فيما يعتقد المعتقدون في الحكم من الله عليهم
م واما في الهوية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله
كذا وكذا فاذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهو حق
فاعتقده وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علما بالمشاهدة

وبعد

وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر فيبدو لبعض العبيد باختلاف
التجلي في الصور عند الرؤية لانه لا يتكرر فيصدق عليه في الهوية وبدا
لهم من الله في هويته ما لم يكونوا يحتسبون فيها قبل كشف الغطاء ش
هذا من باب الاعتقاد في هويته والاول من باب الاعتقاد في حكمه فاذا تجلى
الحق للعبد في صورة معتقده وكانت حقا فاعتقدها في الدنيا وانحلت
العقدة اي عقيدته في التعين والتقييد عند كشف الغطاء في الآخرة
فزال الاعتقاد اي اعتقاد التعين عند كشف الغطاء وصار علما
بالمشاهدة وهذا من باب الترقي بعد الموت لمن كان صحيح الاعتقاد
ذا بصيرة فلا يرجع كليل النظر عند احتداد البصر وقد يبدو لبعض
بعد التجلي في صورة معتقده تجل آخر لا في صورة معتقده بسبب
اختلاف التجلي في الصور لان التجلي لا يتكرر فيعرف في رؤيته اولا فيصدق
عليه في الهوية انه كما صدق في الحكم وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
في الهوية قبل كشف الغطاء وهذا نوع من الترقي بعد الموت و
اما قوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا
وقوله عليه السلم اذا مات ابن آدم انقطع عمله مما يدل على عدم
الترقي بعد الموت فهو من المحجوبين الجاهلين الذين كانت اعينهم في غطاء
عن ذكر الله من اهل الكفر والشرك واما اهل الايمان الموحدون
من المحققين والمقلدين الذين القوا السمع مع الحضور فلهم ترقيات
بسبب ارتفاع حجبهم فيما بعد الموت وزوال موانعهم بالعفو والمغفرة

واجتماعاتهم باهل الحق ممن كانوا يقلدونهم ويعتقدون فيهم ويحبونهم
وامدادهم اياهم من ارواحهم في برازخهم كما حكى هذا الولي عن نفسه
حالة اجتماعه بمن سلف من العرفاء المحققين وافادتهم اياه من الحقايق
والمعارف التوحيدية ما ليس عنده وحل عقدهم وامدادهم
بما ترقوا به في الدرجات في قوله م وقد ذكرنا صورة الترقي بعد
الموت في المعارف الالهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا
من اجتمعنا به من الطايفة في الكشف وما افدناهم في هذه المسئلة
مما لم يكن عندهم ومن اعجب الامر انه في الترقي دايما ولا يشعر بذلك
للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله واتوا به متشابها ش
اي من اعجب احوال الانسان انه في الترقي دايما من احوال الاستعداد عينيه
فان احوال الاعيان امور معلومة عند الله ثابتة بالقوة يخرجها
الله الى الفعل دايما فيجعل من الاستعدادات الازلية الغير المجعولة
استعدادات مجعولة غير متناهية بحسب الاطوار في الدنيا والاخرة
والبرزخ والحشر ودار الثواب وفي كثيب الرؤية وساير المواطن
من حيث يشعر ومن حيث لا يشعر ولما ثبت ان الوجود من حيث انه وجود
واجب بذاته وكل ما وجد وجد به فلا يقبل العدم ابدا فهو
مع الانات يتجدد ويترقى فكل شيء في الترقي مع الانات
لانه دايم القبول للتجليات الالهية الوجودية ابد الاباد وبكل تجلي
يزداد قبوله لتجل اخر ولكنه قد لا يشعر بذلك لاحتجابه او للطافة

كثبت الشي اكثبه كثبا جمعته
وانكثب الرمل اي اجتمع و
كل ما انصب في شي فقد
انكثب فيه ومنه سمي الكثيب
من الرمل لانه انصب في
مكان فاجتمع فيه
صحاح

حجاب

حجاب ورقته وقد يشعر لكونها تجليات علمية او ذوقية حالية
او مقامية او وجدانية او شهودية جمعا وجمع جمع واحدية جمع
وفرق وقد يتشابه صور التجليات فلا يتميز ولا ينضبط كما
في الارزاق في قوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي
رزقنا من قبل واتوا به متشابها م وليس هو الواحد عين الاخر فان
الشبهين عند العارف انهما شبيهان غيران وصاحب التحقيق
يرى الكثرة في الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت
حقايقها وكثرت انها عين واحدة فهذه كثرة معقولة في واحد
العين فيكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة كما ان الهيولى
تؤخذ في كل صورة ومع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة
الى جوهر واحد وهو هيولاها فمن عرف نفسه بهذه المعرفة عرف
ربه فانه على صورته خلقه بل هو عين هويته وحقيقته ش الضمير
في ليس يرجع الى الرزق وهو فصل والواحد خبر ليس وعين الاخر
خبر بعد خبر اي وليس الرزق في الازمنة رزقا واحدا حتى يكون
هذا عين الاخر لان الشبهين غيران عند التحقيق متشابهان فكذلك
التجليان المتعاقبان وان بالفتح في انهما مع اسمها وخبرها
مبتدا خبره الظرف المقدم والجملة الظرفية خبران بالكسر وغيران
بدل من شبيهان او صفة بمعنى متغايران فالحقيقة واحدة و
التعينات متعددة فيرى صاحب التحقيق كثرة التعينات في

قال بعض الشراح المراد بالهيولى
هنا هو الهيولى الكلية التي يقبل
صور جميع الموجودات الروحانية والجسمانية
وهو الجوهر كما بينه الشيخ في كتابه المسمى
بانشاء الدواير ه

العين الواحدة المتظاهرة في صور متشابهة غير متشابهة كما ان
مدلول القادر والعالم والخالق والرازق واحد بالحقيقة مع اختلاف
معانيها ومواسطها فاختلاف معاني الاسماء كثرة معقولة
اعتبارية في مسمى واحد العين الى واحد عينه لا كثرة في حقيقته
فالتجلي في صورة كل اسم كثرة مشهودة في عين واحدة وكذا في
التارات يكون التجليات المتعاقبة المتشابهة واحدة بالحقيقة
كثيرة بالتعينات على ما مثله في الشرح فانك تأخذ في حد كل صورة
من الصور الجوهرية فتقول الجسم جوهر ذو مقدار والنبات جسم نام
والحجر جسم جامد ثقيل صلب والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة
والانسان حيوان ناطق فقد اخذت الجوهر في حد الجسم والجسم
الذي هو الجوهر في حد سايرها فرجع الجميع الى الحقيقة الواحدة التي
هي الجوهر فمن عرف نفسه بهذه المعرفة اي بانها حقيقة الحق الظاهرة
في هذه الصور وجميع صور الاشياء الى ما لا نهاية فقد عرف ربه
وخصوصا الانسان الكامل فانه مع كونه عين حقيقته خلقه على صورته
لكونه صورة الحضرة الالهية الجامعة لاسمائها م ولهذا ما عثر احد من العلماء
على معرفة النفس وحقيقتها الا الالهيون من الرسل والاكابر من الصوفية
واما اصحاب النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم
في النفس وماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها النظر
الفكري ابدا ش لكون الفكر محجوبا بالتقيد كما ذكر م فمن طلب العلم بها

من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم لا جرم
انهم من الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون
صنعا فمن طلب العلم من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه ش هذا ظاهر م
وما احسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الانفاس في خلق جديد
في عين واحدة فقال في حق طايفة بل اكثر العالم بل هم في لبس
من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الامر مع الانفاس ش الطايفة
المقول في حقهم هذا هم اهل النظر وتبدل العالم مع الانفاس
وكونه مع الانفاس في خلق جديد مع ان العين الواحدة التي هي حقيقته
بحالها هو ان العالم بمجموعه متغير ابدا وكل متغير يتبدل تعينه
مع الانات فيكون في كل آن متعينا غير المتعين الذي هو في آن
الاخر مع ان العين الواحدة التي تطرأ عليها هذه التغيرات
بحالها فالعين الواحدة هي حقيقة الحق المتعينة بالتعين كل ول
ومجموع الصور اعراض طارية متبدلة في كل آن وهم لا يعرفون
حقيقة ذلك فهم في لبس من هذا التجدد الدايم في الكل فالحق مشهود
دايما في هذه التجليات المتعاقبة والعالم مفقود ابدا لفنائه
في كل طرفة وحدوثه في صورة اخرى م لكن قد عثرت عليه الاشاعرة
في بعض الموجودات وهي الاعراض وعثرت عليه الحسبانية في العالم
كله وجهلهم اهل النظر باجمعهم ولكن اخطأ الفريقان اما خطأ
الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره

في ان العالم كله اعراض

على احديته عين الجوهر المعقول الذي قبلت هذه الصورة ولا توجد
الا بها كما لا تعقل الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق
في الامر واما الاشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض
فهو يتبدل في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ش الحسبانية هم
السوفسطائية ومذهبهم ان العالم متبدل مع كل آن لكنهم ما اثبتوا الحقيقة
الاحدية التي هي وجه الحق الحقيقة وهي التي يتبدل عليها هذه الصور
فغابوا عن الحق وتجلياته الغير المتناهية والحقيقة مع التغير الاول
اللازم لعلمه بذاته هي عين الجوهر المعقول الذي قبلت هذه الصورة
المسماة عالما وهو المسمى بالعقل الاول وام الكتاب وهو روح العالم
فلا يوجد العالم الا به وتانيث الضمير وتذكيره فيها وبه باعتبار
العين والجوهر وبالحقيقة هي المرآة الاولى التي ظهر وجه الحق فيها و
لولا ذات الحق لما وجدت ولكن لما كان هذا الجوهر معقولا غير مشهود
الا لمن غيبه شهادة كان الحق مشهودا في العالم فهو كالمرآة الثانية
في التحقيق والمرآة الاولى بالنسبة الى اهل البصر كما ان روحه هي المرآة
الاولى لاهل البصيرة وكما لا توجد صورة العالم الا بذلك الجوهر
فكذلك لا تعقل الا به لانه العاقل والمعقول ولو عرف الحسبانية
تلك الحقيقة لفازوا بالتحقيق في معرفة الحق واما الاشاعرة فلم يعرفوا
حقيقة العالم وان العالم ليس الا مجموع الصور التي يسمونها اعراضا
واثبتوا جواهر ليست شيئا ولا وجود لها وغفلوا عن العين الواحدة

الظاهرة في هذه الصور وحقيقتها التي هي هوية الحق فذهبوا الى
تبدل الاعراض في الآنات فظهر خطاء الفريقين من هذا البيان م ويظهر
ذلك في الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه ش
اي كون ذلك الشيء م الاعراض وان هذه الاعراض المذكورة في حده
عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه
فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه ش اي عند الاشاعرة
فان من حد الانسان قال انه حيوان ناطق ومعنى الناطق انه ذو نطق
ولا شك ان مفهومه ذو نسبة والنسبة عرض زائد على حقيقة الحيوان

والنطق ايضا عرض ظ

خارج عنه فالانسان حيوان مع عرضين ثم اذا حد الحيوان قال
انه جسم نام حساس متحرك بالارادة فمعناه جسم ذو نمو وحس وحركة
ارادية والكلام في النسبة وما يلحق الجسم بواسطتها كما مر في حد الانسان
فثبت انها عوارض للجسم واعراض عرضت له والجسم عندهم جوهر
متحيز قابل للابعاد الثلثة كما اورده الشيخ بقوله م كالتحيز في حد الجوهر
القائم بنفسه الذاتية وقبوله للاعراض حد له ذاتي ولا شك ان
القبول عرض اذ لا يكون الا في قابل لانه لا يقوم بنفسه وهو ذاتي
للجوهر ش اي عرض ذاتي عندهم م والتحيز عرض ولا يكون الا في متحيز
فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول بامر زائد على عين الجوهر المحدود
لان الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته ش معنى حد الاسم جوهر
ذو تحيز وذو قبول والتحيز والقبول عرضان ذاتيان ولهذا قيد

كما ذكره صح

التحيز بقوله الذاتي فتبين ان الذاتيات المذكورة عندهم في الحدود كلها
اعراض و معنى قوله وليس التحيز والقبول بامر زائد على عين الجوهر
المحدود ان الجوهر المحدود عندهم هو الجسم وهما ذاتيان له والذاتي
جزء الماهية فالمتحيز القابل ليس الا نفس الجوهر مع هذين الاعتبارين
اعني التحيز والقبول وهما انتسابان لا وجود لهما في الخارج اذ لا عين لهما
فيه فهما عين الجوهر في الخارج وهويته لا امر زائد عليه فيه بل في العقل
فالذاتيات التي هي اجزاء المحدود عندهم ليست الا اعتبارات و عوارض
والمأخوذ في تعريف الجوهر ليس بحد لان الموجود لا في موضوع معناه
شيء ذو وجود قايم بنفسه غير محتاج الى محل وهو الحق نفسه فما توهموه
انه جوهر غير الحق تعالى مجموع اعراض والاعراض لا يبقى زمانين م فقد
صار ما لا يبقى زمانين ش وهو مجموع الاعراض م يبقى زمانين وازمنة ش
على زعمهم م وعاد ما لا يقوم بنفسه ش من مجموع الاعراض م يقوم بنفسه ش
عندهم م ولا يشعرون لما هم عليه ش من التناقض بالخلف م وهؤلاء
هم في لبس من خلق جديد واما اهل الكشف فانهم يرون ان الله تعالى
يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي ش فان الحقيقة من حيث هي لها تجل واحد
ازلا وابدا فلا تكرار فيه واما بحسب التعينات الغير المتناهية فمحال ان
التعين الزائل والتعين الفاني عين التعين الحادث والمتعين
الموجود في الآن الآتي فهو خلق جديد ليس بتكرار التجلي وهو معنى
قوله م ويرون ايضا شهودا ان كل تجل يعطي خلقا جديدا و

ويذهب

ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي
الآخر فافهم ش فان الفاظ الكتاب ظاهرة وهي معرفة الخلق الجديد
وكون الجواهر المختلفة مجموع اعراض عرضت للعين الواحدة يعرف
سر البعث والحشر وان الصور في النشأة الاخرة تتغير وتتبدل
كما قال صلعم يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير

فص حكمة ملكية فعليك بالتقوى في كلمة لوطية

انما خصت الكلمة اللوطية بالحكمة الملكية لان الملك هو القوة والشدة
والغالب على لوط وقومه هو الشدة والقوة الا ترى الى قوله لو ان لي
بكم قوة او آوي الى ركن شديد فالتجأ من الشدة التي كان يقاسيها
من قومه الى الركن الشديد الذي هو الله تعالى فاستأصلهم بشدة العذاب
جزاء وفاقا م الملك الشدة والمليك الشديد تقول ملكت العجين اذا
شددت عجنه قال قيس بن الخطيم يصف طعنة ش ملكت بها كفي
فانهرت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها • اي شددت بها كفي
يعني الطعنة فهو قول الله عن لوط لو ان لي بكم قوة او آوي الى
ركن شديد فقال رسول الله صلعم يرحم الله اخي لوطا لقد كان
يأوي الى ركن شديد فنبه صلعم انه كان مع الله من كونه شديدا
والذي قصد لوط عم القبيلة بالركن الشديد والمقاومة بقوله
لو ان لي بكم قوة وهي الهمة هنا من البشر خاصة ش فهو الشدة
والقوة الهمة القوية الشديدة اي لو ان لي بكم قوة من الهمة القوية

ذكر الضمير باعتبار الخبر
[illegible]

أُقاويكم بها وأُقاويكم او آوي الى ركن شديد اي من ائمة القوي الشديد
ولو لم يتأيّد بالقوي الشديد لما قهر الاعداء فكان هذا القول
نفثا من قوي شديد بالله أثّر بقوة همة المتأيدة بالقوي
الشديد فيهم فأهلكهم ولما كان نظر لوط ع الى مظاهر القوة
والشدة من حيث انه اضاف القوة الى نفسه وقصد بالركن
القبيلة قيد الشيخ قدس الله روحه الهمة ههنا بقوله من البشر خاصة
وقال م فقال رسول الله صلعم فمن ذلك الوقت يعني من الزمن
الذي قال فيه لوط ع او آوي الى ركن شديد ما بعث نبي بعد ذلك
الا في منعة من قومه فكان تحميه قبيلته كابي طالب مع رسول الله صلعم ش
يعني من قوة همته وتاثير باطنه م فقوله لو ان لي بكم قوة لكونه ش
اي لكون لوط م عليه السلم سمع الله تعالى يقول الله الذي خلقكم من
بعد ضعف بالاصالة ثم جعل من بعد ضعف قوة فعرضت القوة
بالجعل فهي قوة عرضية ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة
فالجعل تعلق بالشيبة واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقه
وهو قوله خلقكم من ضعف فرده لما خلقه منه كما قال ثم يرد الى
ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا فذكر انه رد الى الضعف الاول
فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف ش اي سمع لوط بسمع روحه
من الله تعالى معنى قوله الله خلقكم من ضعف فتحقق ان الممكن لا
وجود له بالاصالة فلا قوة له فاصله الضعف حين خلق من تراب

ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا فالضعف له ذاتي بمقتضى طبيعة
الامكان وبمقتضى اصل خلقته الجمادية والقوة عارضية بالجعل
والجعل الثاني هو القدر المشترك بين الرد الى الضعف الاصلي واحداث
الشيبة فان كليهما فعل والجعل بمعنى الفعل كما في قوله تعالى اني جاعل
في الارض خليفة أورد الجعل للقدر المشترك بين الخلق والابداع
وانما قال فالجعل تعلق بالشيبة لان الضعف يتبعه طبعا ولهذا
وصفه بالرجوع الى اصل خلقته ثم لما تبين ان الرجوع انما هو تبعية
الشيب المجعول وتابع المجعول مجعول فسره بالرد الى ما خلقه
منه لاشتراك الرد والاحداث في معنى الجعل والباقي ظاهر والمقصود
ان القوة للخلق عارضة ولهذا اورد لو الامتناعية اشارة منه
الى محض التوحيد وان لا حول ولا قوة الا بالله وبالله م وما بعث
نبي الا بعد تمام الاربعين وهو زمان اخذه في النقص والضعف
فلهذا قال لو ان لي بكم قوة مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة ش
انما بعث بعد تمام الاربعين لان القوة النورية قبله مغمورة
في مقتضيات الخلقة واحكام الفطرة مغلوبة باوصاف
النشأة فانصبغ النور بالظلمة ولهذا غلب السواد على الشعر
فلما وهنت القوى الطبيعية وظهر ضعف القوى الجسمانية لكونها
متناهية اشتد سلطنة القوى الفطرية وظهر سلطان النور الالهي
فغلب البياض بحكم العكس على سواد الشعر وحان وقت تأثير الهمة

بالقوة الالهية برجوع حجابيات الخلقة الى الضعف الاصلي وبروز
الحقيقة الالهية والقوى الروحانية من الحجاب ورجوعها الى التاثير
الاصلي فتمتنع بلو الامتناعية بالنسبة اليه لان القوة لله اولا فان
اصله وضعها للامتناع واستعيرت للتميز الدال على طلب الهمة
المؤثرة فالقوة ليست له من حيث انه خلق سيما عند ضعف الخلقة
ونقصانها عند الاربعين وهي له من حيث انه حق م فان قلت وما يمنعه
من الهمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الاتباع فالرسل اولى بها
قلت صدقت ولكن نقصك علم اخر وذلك ان المعرفة لا تترك
للهمة تصرفا فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة وذلك لوجهين
ش الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية ونظره الى الخلقة الطبيعي
فان اصلها الضعف وللعبد قبول امر السيد وامتثاله وانما
الفعل للسيد وحده م والوجه الاخر احدية المتصرف والمتصرف فيه
فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك ش الرؤية من افعال القلوب
علقت عن الجملة لما فيه من معنى الاستفهام اي فلا يعلم على من
يرسل همته اذ ليس ثم احد غيره ويجوز ان يكون من رؤية البصر
والمفعول محذوف لدلالة احدية المتصرف والمتصرف فيه عليه
اي فلا يرى احدا والجملة بيان لعلة امتناع التصرف لاقتضائه
وجود المتصرف فيه اي على اي شيء او على اي احد يرسل همته
اذ ليس ثم غيره ثم قال فيمنعه ذلك والوجه الثاني وهو شهود

احدية

احدية المتصرف والمتصرف فيه كما يمنع من التصرف فقد يقتضي التصرف
لانه واقع في نفس الامر اذ ليس في الوجود الا الحق وحده والتصرف واقع فلو
تصرف العارف بالاحدية المذكورة ما كان ذلك التصرف الا للحق لا سيما
العبد الكامل فانه هو الذي له جميع ما للرب من الحقائق وكل اسمائه الالهية
وما للعبد من الصفات العبدانية باحدية العين والا لم يكن كاملا لكن لا يكون
بارسال الهمة وتسليطها لئلا يضر ويخل بمقام العبودية بل باظهار
ذلك منه وظهوره تعالى على مظهره بالتصرف من غير تقييد منه بذلك
ولا ارسال همة ولا تسليط نفس بل لا ظهور به فالمانع بالحقيقة هو الوقوف
في مقام العبودية الذاتية له ورد امانة الربوبية العرضية الى الله تعالى
تادبا باداب اهل القرب فلا يتصدى للتصرف والتسخير ويتوجه بالكلية
الى الله الواحد الاحد المتفرد بالتقدير والتدبير م وفي هذا المشهد
يرى ان المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه
وحال عدمه فما ظهر في الوجود الا ما كان له في حال العدم في الثبوت
فما تعدى حقيقته ولا اخل بطريقته فتسمية ذلك نزاعا انما هو امر عرضي
اظهره الحجاب الذي على اعين الناس كما قال الله فيهم ولكن اكثر الناس
ش لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون
يعني ان العارف في هذا المشهد وهو شهود احدية العين مطلع
على سر القدر يرى ان المنازع له على صراط ربه ما عدل عما علم
منه وعما اقتضاه عينه فليس هي بنزاع في الحقيقة بل هو فيما يفعله

كهذا العارف فيما يفعله والحجاب الحاجب للناس عن اطلاعهم على حكم الامر
اقتضى ان يسمى ذلك نزاعاً لما بينهما من الخلاف م وهو من المقلوب
فانه من قولهم قلوبنا غلف اي في غلاف وهو الكن الذي ستره عن
ادراك الامر على ما هو عليه فهذا وامثاله يمنع العارف من التصرف
في العالم ش وهو اي كونه نزاعاً من باب المقلوب الذي قلبه اهل الحجاب
عن حقيقته لانه وفاق لما كان على عينه في حال الثبوت ولكن لما كانت
قلوبهم في اكنة عما عليه الامر في نفسه حسبوا ان الحق الثابت في نفس الامر
خلافه فسموه بالنسبة اليهم نزاعاً وليس في نفس الامر فلما كان العارف
يرى ذلك وفاقاً لما في علم الله ولما في عينه منعه من التصرف في العالم
بدفعه وقهره واهلاكه م قال الشيخ ابو عبد الله بن قايد للشيخ ابي السعود
بن الشبل لم لا تتصرف فقال ابو السعود تركت الحق يتصرف لي
كما يشاء يريد قوله تعالى آمراً فاتخذه وكيلاً فالوكيل هو المتصرف
ولا سيما وقد سمع الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم
ابو السعود والعارفون ان الامر الذي بيده ليس له وانه مستخلف فيه
ثم قال له الحق هذا الامر الذي استخلفتك فيه وملكتك اياه اجعلني
واتخذني وكيلاً فيه فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا
فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل
الا بالجمعية التي لا متسع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه وهذه المعرفة
تفرقه عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف

بعض الابدال صح

اعتاض وتعوض اي اخذ العوض مه

قال الشيخ عبد الرزاق رضي الله عنه قيل للشيخ ابي مدين بعد السلام عليه
يا ابا مدين لم لا يعتاص علينا شيء وانت تعتاص عليك الاشياء
ونحن نرغب في مقامك وانت لا ترغب في مقامنا ش كل هذا نقل عن الشيخ
ومن ههنا كلام الشيخ م وكذلك كان ش اي كان يعتاص عليه الامور م
مع كون ابي مدين رضي الله عنه كان عنده ذلك المقام وغيره ونحن
اتم في مقام الضعف والعجز منه ومع هذا قال له هذا البدل ما قال
وهذا من ذلك القبيل ايضاً ش اي وما نحن فيه من العجز من كمال المعرفة ايضاً
م وقال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن امر الله له بذلك ما ادري ما يفعل بي
ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي فالرسول بحكم ما يوحى اليه به ما عنده
غير ذلك فان اوحي اليه بالتصرف بجزم تصرف وان منع امتنع
وان خير اختار ترك التصرف ش تادبا باداب العبودية في مقام الاستقامة
وملازمة لما له ذاتي وتفويضاً للتصرف الى من له التصرف ذاتي
م الا ان يكون ناقص المعرفة ش اي يكون المخير ناقص المعرفة فاختاره
وذلك اما لعدم علمه بان التصرف والتاثير مخصوص للحضرة الالهية
وانه ذاتي للحق عارضي للعبد وان الوقوف مع العبودية للعبد
اولى لان الوقوف مع الذاتيات والظهور بها اعلى واشرف
من الظهور بالامور العرضية واما لعدم التادب والمعرفة بان مراعاة
الادب مع الحضرة الالهية اولى بالعبد وان اتخذ الله وكيلا فيما
استخلف فيه اعلى مقام للعبد ولهذا كان الرسل خصوصاً الكمل منهم

وخاتمهم محمد صلعم بحكم ما يوحى اليهم في التصرف وتركه فان الادب يقتضي
يقتضي الطاعة وان اوحي اليهم بالتخيير علموا ان الاولى لهم لو كان
خلاف التخيير لما خيروا وامروا بما هو خير فراوا التخيير ابتلاء وعلموا
ان الخيرة في الادب والوقوف مع مقتضى الحقائق والذاتيات
م قال ابو السعود لاصحابه المؤمنين ان الله اعطاني التصرف منذ
خمس عشرة سنة وتركناه تظرفا هذا لسان ادلال واما نحن
فما تركناه تظرفا وهو تركه ايثارا وانما تركناه لكمال المعرفة فان
المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم
فعن امر الهي وجبر لا باختيار ولا شك ان مقام الرسالة يطلب
التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها فيظهر عليه ما يصدقه عند امته
وقومه ليظهر دين الله والولي ليس كذلك ومع هذا فلا يطلبه الرسول
في الظاهر لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ في ظهور
الحجة عليهم فان في ذلك هلاكهم فيبقي عليهم وقد علم الرسول ايضا ان
الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه و
يجحده ولا يظهر التصديق به ظلما وعلوا وحسدا ومنهم من يلحق
ذلك بالسحر والايهام فلما رات الرسل ذلك وانه لا يؤمن الا من انار الله
قلبه بنور الايمان ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى ايمانا فلا
ينفع في حقه الامر المعجز فقصرت الهمم عن طلب الامور المعجزة لما لم
يعم اثرها في الناظرين ولا في قلوبهم كما قال في حق اكمل الرسل واعلم الخلق

واصدقهم

واصدقهم في الحال انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ولو كان
للهمة اثر ولا بد لم يكن احد اكمل من رسول الله صلعم ولا اعلى واقوى
همة منه وما اثرت في اسلام ابي طالب عمه وفيه نزلت الآية التي ذكرناها
ولذلك قال في الرسول انه ما عليه الا البلاغ وقال ليس عليك هداهم
ولكن الله يهدي من يشاء وزاد في سورة القصص وهو اعلم بالمهتدين
اي بالذين اعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم باعيانهم الثابتة
فاثبت ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال
عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه
هكذا يكون فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال
ما يبدل القول لدي لان قولي على حد علمي في خلقي وما انا بظلام للعبيد
اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم
ان ياتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما
اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلم فهم الظالمون ولذلك
قال ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم الا ما
اعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان
نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول
منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم ش هذا الكلام
ظاهر اللفظ والمعنى حاصله ان كمال المعرفة والعلم بحقائق الامور
يقتضي حفظ الادب مع الله تعالى وعدم الظهور بالتصرف

لما تكلم الشيخ من جهة العالم
تكلم من طرف الفاعل
بقوله كذلك ما قلنا لهم

وارسال الهمة على شئ فان العارف المحقق يعلم انه لا يظهر في الوجود
الا ما كان في العلم الازلي وما كان في العلم ان يقع لا بد ان يقع وما
كان فيه ان لا يقع فمحال ان يقع فالامر بين عالم فاعل بما في قوة
القابل وقابل لا يقبل الا ما في استعداده الذاتي الغير المجعول
فعلى اى شئ يرسل الهمة واى فايدة في ارسالها فان المعلوم
وقوعه اولا وقوعه لا يتغير بهمته ولا يتاخر عن وقته المقدر فيه
ولا يتقدم عليه والقابل لا يقبل الا ما علم الفاعل ان يقبله و
الفاعل لا يفعل الا ما يقتضي القابل قبوله فان الاعيان منتقشة
بما يجري عليه حالة الوجود من الازل الى الابد والفاعل العالم لا يعلم
منها الا ذلك والنسب الاسمائية مؤثرة فيها بمقتضى العلم والقبول
فلذلك قال ما قلنا لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم فان الاعيان
عين الذات الاحدية المتجلية بصورها وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه
من ان نقول كذا او لا نقول كذا لان علمه بذاته علمه بالاعيان كلها
فنقول للاعيان بالكون على ما هي عليه بمقتضى علمه والامتثال وعدم
الامتثال مع سماع القول منهم على ما فيها وعلم منها ازلا م
فالكل منا ومنهم والاخذ عنا وعنهم ش منا من حيث حضرتنا الاسمائية
ومنهم من حيث الاعيان الظاهرة بالوجود الحق المظهرة لحقائق الاسماء
على قابليتها واستعداداتها الذاتية واخذ العلم الحقيقي عنا
فانا نعطي من فضلنا ما نشاء وعنهم اى العلم ماخوذ عن الاعيان

المعلوم

المعلومة وهي نحن فان العلم منه اولا بذاته ثم بالاعيان التي هي
مظاهر حقائق ذاته والعلم بالاعيان ليس الا علمه بذاته اذ لا معلوم
الا هو م الا يكونون منا فنحن لا شك منهم ش كان مع اسمها مقدرة
بعد ان كما في قولهم ان خيرا فخير والاسم ضمير الشان او ضمير الاعيان
اى ان كان الامر والشان لا يكون الاعيان منا معاشر الاسماء
بان ظهرت بنا وبمقتضانا فنحن لا شك منهم ومن حقايقهم فان
الاسماء نسب الذات الى حقايق الاعيان فلا يتحقق الا بها وان
كان الاعيان لا يكونون في الوجود منا وعلى صورنا وبحسبنا
فنحن لا شك منهم ومن حقايقهم وبحسبهم فان الاعيان يسمون الحق
باسمائه م فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فانها لباب
المعرفة ش اى خلاصة المعرفة والعلم الحقيقي بسر القدر الموجب
لاقامة اعذار الخلايق كلهم م فقد بان لك السر وقد اتضح الامر وقد
ادرج في الشفع الذي قيل هو الوتر ش اى ظهر لك سر القدر واتضح
امر الوجود الحق اذ انكشف لك السر وان الواحد الحق الذي هو الوجود
المطلق الوتر بذاته مندرج في الشفع الذي هو الخلق القابل
وانما كان شفعا لظهوره في ثاني مرتبة الوتر وانما كان وترا
لعدم الثاني الشافع فالوتر يتحقق الثاني به شفع وبلا هو وتر

فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية

انما خصت الكلمة العزيرية بالحكمة القدرية لانبعاثه على طلب

معرفة سر القدر وتعلق القدرة بما يقتضيه العلم من صورة القدر
المقدور فان القدرة لا يتعلق الا بمعلومات ممكنة هي الاعيان
واحوالها المعلومة عند الله والقدر هو العلم المفصل بالاعيان
واحوالها الثابتة في الازل الجارية عليها عند وجودها الى الابد م
اعلم ان القضاء حكم الله في الاشياء وحكم الله في الاشياء على
حد علمه بها وفيها وعلم الله في الاشياء على ما اعطته المعلومات
مما هي عليه في نفسها والقدر توقيت ما هي عليه الاشياء في عينها
من غير مزيد فما حكم القضاء على الاشياء الا بها وهذا هو عين سر القدر
لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد فلله الحجة البالغة ش هي في
ما هو عليه الاشيا ضمير مبهم تفسيره الاشياء القضاء حكم الله في الاشياء
بمقتضى علمه باحوال العوائل في الغيب فانه مطلع بذاته على احوال
كل عين عين من الاعيان مما يقتضيها ويقبلها الى الابد وهي الاحوال
التي عليها الاعيان حال ثبوتها والقدر توقيت تلك الاحوال
بحسب الاوقات وتعليق كل واحد منها بزمان معين ووقت مقدر
بسبب معين فالقضاء لا توقيت فيه والقدر تعيين كل حال في
وقت معين لا يتقدم ولا يتاخر عنه وتعليقه بسبب معين لا يتخطاه
ولهذا لما سئل رسول الله صلعم حين حذر عن جدار مائل في ممره
فقيل اتفر من قضاء الله قال افر من قضائه الى قدره فالقدر
تفصيل القضاء وتقدير ما قضي به بحسب الازمان من غير زيادة و

في معنى القضاء والقدر وتحقيقهما وبيان سر القدر شرح ٥

لا نقصان والقضاء هو الحكم على الاشياء بما عليه اعيانها في انفسها
حال ثبوتها فما حكم عليها الا بها فما حكم الله على احد من خارج و
المجازاة هو ترتب مقتضيات اعمال الناس عليها وهي ناتجة عن احوال
اعيانهم واما الاعيان فانها يتعين بما لها من الاحوال ويتميز بها
في التجلي الذاتي فلا يمكن كونها على خلاف ما هي عليه في ذلك التجلي
فانها صور تعيناتها الذاتية فلله الحجة البالغة ولقد صدق الحق
في قوله فلا تلوموني ولوموا انفسكم وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم
يظلمون م فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسالة التي يحكم فيها بما
يقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم ان يحكم عليه
بذلك فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه كان الحاكم من كان
فتحقق هذه المسئلة فان القدر ما جهل الا لشدة ظهوره فلم يعرف
وكثر فيه الطلب والالحاح ش اي الحاكم بحكم القضاء السابق تابع
في حكمه لسؤال استعداد المحكوم عليه بقابليته فان القابل يسال
بمقتضى ذاته ما يحكم الحاكم عليه فلا يحكم الحاكم عليه الا بمقتضى ذاته
القابلة فالمحكوم عليه حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بما في ذاته ان
يقبله فكل حاكم اي حاكم كان محكوم عليه بما حكم به على القابل
السائل اياه ما هو فيه ولم تخف هذه المسئلة اي مسئلة القدر
الا لشدة ظهورها م واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم من حيث
هم رسل لا من حيث هم اولياء وعارفون على مراتب ما هي عليه اممهم

فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به الا قدر ما يحتاج الامة ذلك الرسول
لا زايد ولا ناقص والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض
فيتفاضل الرسل في علم الارسال بتفاضل أممهم وهو قوله تلك الرسل
فضلنا بعضهم على بعض كما هم اتم فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلم
من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم وهو قوله
ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ش في ما هي عليه ضمير منهم تفسيره
أممهم للرسل صلوات الله عليهم جهات ثلثة جهة الرسالة وهي تحمل
الاحكام الالهية المتعلقة بافعال الأمم الموجبة لصلاح معادهم
ومعاشهم وهم في ذلك أمناء لا يبلغون الا ما حملوا وجهة الولاية
وهي الفناء في الله بقدر ما قدر لهم من كمالات صفاته واسمائه و
جهة النبوة وهي الإخبار عن الله بقدر ما رزقوا من معرفته فعلوم
كل واحد منهم من جهة الرسالة ليس الا بقدر ما يحتاج اليه امة المرسل
هو اليهم لا ازيد ولا انقص لانه انما أرسل بسؤال استعدادهم و
مقتضاه فلا يكلف الا ما في وسعه استعدادهم فبقدر ما تتفاضل
الامم في الاستعدادات تتفاضل في علوم الرسالة ولهذا قال تعالى
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض اي في علوم الرسالة الدالة
الرسل عليه وترتيب الحكم على الوصف وضمير هو يرجع الى التفاضل
المقدر بتفاضل الامم وربما يطوي الله عنهم بعض العلوم الذي
لا يحتاجون اليه في الرسالة وينافيها ظاهرا كالعلم بسر القدر

فان

فانه يوجب فتور الهمة في الدعوة عن طلب ما هو غير مقدور ومقتضى
الرسالة الجد وقوة العزم فيها وكذلك في مراتب النبوة بحسب ذواتهم
واعيانهم متفاضلون في العلوم والمعارف والاحكام على مقتضى
استعداداتهم الاصلية كما قال ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض
ولما كانت النبوة ظاهر الولاية والولاية باطنها كان تفاضلهم في
النبوة بقدر تفاضلهم في الولاية فان انباءهم الصادق انما يكون
عما فيهم من الالوهية والربوبية م وقال تعالى في حق الخلق والله فضل
بعضكم على بعض في الرزق والرزق ما هو روحاني كالعلوم وحسي
كالاغذية وما ينزله الحق الا بقدر معلوم وهو الاستحقاق الذي
يطلبه الخلق فان الله اعطى كل شيء خلقه فينزل بقدر ما يشاء
وما يشاء الا ما علم فحكم به وما علم كما قلناه الا بما اعطاه المعلوم
ش الخلق اعم من الانبياء والامم فان جميع الناس يتفاضلون بذواتهم
ومقتضى اعيانهم واستعداداتهم في الرزق المعنوي والصوري
وما ينزل عليهم ذلك الرزق الا بقدر ما يطلبه كل احد باستعداده
الاصلي وفق القدر المعلوم بالاستحقاق الذي يقتضيه خلقه
اي عينه الثابتة عند خلقه ودخوله في الوجود والباقي معلوم مما مر
م فالتوقيت في الاصل للمعلوم والقضاء والعلم والارادة والمشية
تبع للقدر ش اي العين الثابتة فان العلم الالهي ليس الا منها والحكم
تبع للعلم وكذا الارادة والمشية والتوقيت هو القدر فكلها تبع القدر

الذي هو نفس العين م فسر القدر من اجل العلوم وما يفهمه الله تعالى
الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطي الراحة الكلية
للعالم به ويعطي العذاب الاليم للعالم به ايضا فهو يعطي النقيضين
وبه وصف الحق نفسه بالرضا والغضب وبه تقابلت الاسماء الالهية
ش اما اعطاء العلم بالقدر صاحبه الراحة الكلية فظاهر لانه اذا علم
يقينا انه لا يحصل له الا ما قدر له مما ثبت في عينه الثابتة ازلا و
لا يمكن فيه الزيادة والتغير والتبدل استراح من تعب الطلب و
ان قدر له الطلب اجمل في الطلب ولم يتعب كما قال النبي صلعم
نفث روح القدس في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
فاجملوا في الطلب لانه يعلم ان جعل الطلب سببا للوصول
لم يتخلف وصول المطلوب عنه وان لم يجعل لم يصل اليه اذ
لم يكن من نصيبه فرضي بما رزق واراح نفسه سيما ان رزق
الحظ الاوفر قال امير المومنين علي ع اعلموا علما يقينا ان الله
لم يجعل للعبد وان عظمت حيلته وقويت مكيدته واشتدت
طلبته اكثر مما سمي له في الذكر الحكيم ولم يحل بين العبد عند ضعفه
وعدم حيلته وبين ما سمي له في الذكر الحكيم والعارف لهذا
العامل به اعظم الناس راحة والتارك لهذا الشاك فيه
اعظم الناس شغلا بما يضره واما اعطاؤه العذاب الاليم فلانه
قد يؤمر بما يعلم انه ليس في استعداده الاتيان به كما سياتي

الحديث

في الذوق المحمدي وقد يرى اعيانا على اكمل استعداد لكل كمال
واوفر حظ في الدنيا والاخرة وقد يحقق انه ليس في استعداده ذلك
ولم يمكنه البلوغ اليه فيتألم ويتحسر لنقصان استعداده وعلى كل
حال يكون احسن حالا من المحجوب عن سر القدر واقرب الى الرضا
واما ترتب الرضا والغضب الالهيين على حكم القدر فلان الرضا
يتبع الاستعداد الكامل المقتضي لقبول الرحمة والرأفة الموفق
صاحبه للاعمال الجميلة والاخلاق الفاضلة والكمالات العلمية
والعملية والاحوال الموجبة لسعادة الدارين كما قيل عناية الازل
كفاية الابد واما الغضب فهو يترتب على نقصان الاستعداد
وعدم القابلية للخير والكمال والسعادة والصلاحية لاتيان
ما فيه نجاته واهلية العلم والعمل النافع كما قيل في حق ابليس اللعين
فلا سبيل الى مرضاة ذي غضب من غير جرم ولا ندري له سببا
واما تقابل الاسماء الالهية بحكم القدر فظاهر مما ذكر في الرضا و
الغضب فان اعيانا مخصوصة مظاهر لاسم اللطيف والجميل و
المنعم ونظايره واعيانا اخر مظاهر للقهار والجليل والمنتقم
وامثالها وليس ذلك الا بمقتضى استعداداتها الذاتية وحقايقها
العينية م تحقيقه تحكم في الموجود المطلق والموجود المقيد
لا يمكن ان يكون شيء اتم منها ولا اقوى ولا اعظم لعموم حكمها
المتعدي وغير المتعدي ش المراد بالحقيقة سر القدر وحكمها في الموجود

المطلق وفي بعض النسخ الوجود المطلق وهو الحق تعالى اقتضاءها منه
وسؤالها بلسان استعدادها ان يحكم على كل عين عين عند ايجادها
بما في استعدادها وقابليتها ان يكون عليه وان تحكم على كل احد
بما في وسعه كما قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وحكمها في
الموجود المقيد ان يكون الخلايق كلها على مقتضيات اعيانها
لا يمكن لعين من الاعيان الخلقية ان تظهر في الوجود ذاتا وصفة
ونعتا ورسما وخلقا وفعلا الا على حالها الثابتة في العدم
واما سر هذا السر ان هذه الاعيان والحقايق صور معلومات
الحق ومعلوماته ليست بزايدة على ذاته بل هي من تجلي ذاته في
علمه بذاته بصور صفاته وشئونه الذاتية المقتضية للنسب
الاسمائية فان اعتبرت من حيث تعيناتها كانت صفات
وشئونا ذاتية وان اعتبر الذات المتعينة كانت اسماء لان
الذات باعتبار كل تعين ونسبة اسم وهي من حروف كلمات الله
التي لا يتغير ولا تتبدل فانها حقايق ذاتية للحق والذاتيات
من صفات الحق لا تقبل الجعل والتغير والتبدل والزيادة
والنقصان واذا علمت انها من تجلية الذاتية فلا وجود لها
الا في العلم وحكمها تأثيراتها عند الوجود والظهور في الغير
ونسب بعضها الى بعض بالفعل والانفعال والتعليم والتعلم
والمحبة والعداوة وغير ذلك غير المتعدي ما اختص بها من

بيان سر القدر

كمالاتها وخواصها واخلاقها وصفاتها المختصة بها من الهيئة
والشكل والعلم والجهل وكل ما لا يتعلق بالغير ولما كانت الانبياء
صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها الا من الوحي الخاص الالهي فقلوبهم
ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري
عن ادراك الامور على ما هي عليه والاخبار ايضا يقصر عن ادراك ما لا ينال
الا بالذوق فلم يبق العلم الكامل الا في التجلي الالهي وما يكشف
الحق عن اعين البصاير والابصار من الاغطية فتدرك الامور قديمها
وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجايزها على
ما هي عليه في حقايقها واعيانها ثم النظر الفكري لا يبلغ الا الافق
الوادي المقدس في هو الافق المبين فكان قرع باب الغيب ليفيض منه
المطلوب عليه فلا ينكشف المطلوب على صاحبه عيانا وكذلك الاخبار
الالهي بواسطة الملك الا ترى الى قوله ولقد رآه بالافق المبين وما هو
على الغيب بضنين واما العيان فلا يكون الا بالكشف لذوي اللب
الذين هم عرجوا الى الافق الاعلى وجاوزوا الى مقام او ادنى حيث
ما كذب الفؤاد ما رأى فهناك يكشف عليهم الحقيقة بالتجلي فيروا
الاعيان والحقايق على ما هي عليه وما في ما ينكشف الحق مصدرية
اي في التجلي الالهي وكشف الحق عن اعين البصاير والابصار بعض
الاغطية التي عليها او موصولة اي في التجلي الالهي وفي الذي يكشفه
الحق عن اعين البصاير والابصار من الاغطية فيكون من بيانا

لما وهو اقوى م فلما كان مطلب عزير عم على الطريقة الخاصة
لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر فلو طلب الكشف الذي ذكرناه
ربما كان لم يقع عليه عتب في ذلك والدليل على سذاجة قلبه
قوله في بعض الوجوه انى يحيى هذه الله بعد موتها ش الطريقة الخاصة
طريقة الوحي الالهي المختصة بالانبياء ولذلك وقع العتب اى
ورد الجواب على طريقة العتاب كما ورد في الخبر لئن لم تنته لامحون
اسمك عن ديوان النبوة لان السؤال منه كان على خلاف مقتضى
مقامه من الرسالة والامر والنهي لوقوعه على صيغة الاستبعاد
او الاستعظام لقدرة الله وكان حق مقامه ان يستصغر في
جنب قدرة الله كل عظيم لان كل مستبعد ومستعظم عقلا وعرفا
فانه في جنب قدرة الله سهل يسير وامر حقير فان كان مطلبه
في قوله انى يحيى هذه الله بعد موتها الاطلاع على سر القدر وكيفية
تعلق القدرة بالمقدور من طريقة الوحي والاخبار المعهود عند
الرسل فقد طلبه على الوجه الذي لا ينبغي فلا يعطى فلا جرم ورد
الجواب على صورة العتب لان السؤال سؤال من لا تحقق له بحقايق
المخاطبات الالهية فلو طلب الكشف الذي هو طريق علمه فربما لم يقع
عليه عتب في ذلك والدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه
انى يحيى هذه الله اى من حيث انه طلب الاطلاع من طريق الوحي
على وجه الاستبعاد والاستعظام فانه ان كان مطلبه من طريق

الكشف والتجلي على وجه الشهود للطمانينة فلا دليل فيه على سذاجة قلبه
وعدمها ولا عتب وكان انى للتعجب كقول زكريا لمريم عليهما السلم
انى لك هذا وان كان من طريق العقل والنظر فلا سذاجة ولا تحقق
العتب م واما عندنا فصورته ع في قوله هذا كقول ابرهيم ع
في قوله تعالى رب ارني كيف تحيي الموتى ويقتضي ذلك الجواب
بالفعل الذي اظهره الحق فيه في قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه
وقال له انظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف
تنبت الاجسام معاينة تحقيق فاراه الكيفية فاعلم ان القدر الذي
لا يدرك الا بالكشف للاشياء في حال ثبوتها في عدمها فما اعطي
ذلك فان ذلك من خصايص الاطلاع الالهي فمن المحال ان يعلمه الا هو
فانها المفاتيح الاول اعني مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو و
قد يطلع على من شاء من عباده على بعض الامور من ذلك ش يعني
ان قوله انى يحيى هذه الله عند اهل الحق طلب المعاينة للطمانينة
كقول ابرهيم عليه السلم فكان حق الجواب ان يريه عيانا وهو الاجابة
بالفعل ولما كان الاطلاع على سر القدر والشهود لحقايق الاعيان
واحوالها كلها حال ثبوتها مما ليس لعين معين فيه قدم لان
ذلك من خصايص الحضرة الالهية اذ لا يسع المعين المقيد الاطلاع
المطلق اراه في عينه باماتته مائة عام ثم بعثه وقوله له انظر
الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما حتى عاين كيفية الاحياء

وتعلق القدرة بالمقدور معاينة تحقيق ولم يعطه ما دل عليه سؤاله
من الاطلاع على تعلق القدرة باحياء اهل القرية كلها فان ذلك
انما يكون بالاطلاع على اعيانهم واحوالها وهو القدر الذي استاثر
الله بعلمه فان حقائق الاعيان مفاتيح الغيب الاول لانها حقائق
الاسماء الذاتية اذ الذات مع كل عين اسم الهي هو مفتاح خزاين
الغيب الذي فيها وتلك المفاتيح انما هي بيد الله اذ لا يطلع عين واحدة
على الاعيان الاخرى والا لم يكن متقيدة لكن قد يطلع من شاء من عباده
على بعض ذلك الا عين الكامل الخاتم فانه مطلق عن القيود اوحد
الشاهد والمشهود فالاعيان كلها في عينه والاسماء جميعها
مندرجة في اسمه الذي هو الاسم الاعظم وقوله فسأل ليس عطفا على
فاراه عطف الفعل على الفعل فان السؤال ليس بمترتب على الاراءة
ولم يعقبه بل هو من باب عطف قصة على قصة بعد تمام القصة الاولى
باستيناف فهو كالتعليل لما قبله كما في قصة البقرة وعطف اولها
على اخرها بقوله واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فكانه لما بين
كيف اجابه بالفعل قال فكان سؤاله عن القدر فلم يعطه ما سأل
لكونه محالا بالنسبة اليه لامتناع احاطة المقيد بالمطلق فاراه
في عينه م واعلم انه لا تسمى مفاتيح الا في حال الفتح وحال الفتح
هو حال تعلق التكوين بالاشياء وقل ان شئت حال تعلق
القدرة بالمقدور ولا ذوق لغير الله في ذلك فلا يقع فيها تجل

ولا كشف اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذ له الوجود المطلق
الذي لا يتقيد ش حال الفتح هو حال ظهورها في الخزائن الغيبية
التي في العين المذكورة ولا يكون الظهور الا حالة تكون الاعيان
ومن بعينها حال تعلق القدرة بالمقدور ولا شهود لذلك ذوقا
لغير الحق تعالى فلا يقع فيها تجل ولا كشف لاحد غيره تعالى اذ له الوجود
المطلق فله القدرة المطلقة على الكل لان ما عداه متقيد وكل
متقيد قابل فلا فعل له ولا تاثير فالقدير المطلق الذي له قدرته
في الكل ليس الا الله وحده م فلما راينا عتب الحق له عليه في سؤاله
في القدر علمنا انه طلب هذا الاطلاع ش اي شهود تعلق القدرة بالمقدور
ذوقا م فطلب ان يكون له قدرة تتعلق بالمقدور لظهور القادر
في صورة المقدور بحيث لا يزول احدية الذات بالاثنينية الوصفية
في القادر والمقدور وما يقتضي ذلك الا من له الوجود المطلق فطلب
ما لم يمكن وجوده في الخلق ذوقا ش اذ لا يكون شهود احدية القادر
والمقدور ولا يمكن الا لمن له الوجود المطلق الذي لا يتقيد بشيء لا قادر
ولا مقدور ولا امر اخر بوجه من الوجوه فلذلك حصل العتب
وفي كلام الشيخ اشارة الى ان طلب ذلك من طريق الكشف والتجلي
غير ممنوع ولا مدفوع لمن شاء الله ان يطلعه على بعض ذلك
بالتقييد واما الاطلاع المطلق فلا يكون للمخلوق من حيث هو مخلوق
ابدا ولكن لمن فني عن اسمه ورسمه ولم يبق من انيته وتعينه شيء

فاذا استهلكت فيه فقد تطلع على الحق بالحق من حيث هو حق وذلك
انما يكون لصاحب الاستعداد الاكمل كما قال صلعم أوتيت البارحة
مفاتيح خزائن الارض والسماء م فان الكيفيات لا تدرك الا
بالاذواق واما ما رويناه مما اوحى الله به اليه لئن لم تنته
لامحون اسمك من ديوان النبوة اى ارفع عنك طريق الخبر
واعطيك الامور على التجلى والتجلى لا يكون الا بما انت عليه
من الاستعداد الذى به يقع الادراك الذوقى فتعلم انك ما ادركت
الا بحسب استعدادك فتنظر فى هذا الامر الذى طلبت فلما لم تره
تعلم انه ليس عندك الاستعداد الذى تطلبه وان ذلك من خصائص
الذات الالهية وقد علمت ان الله اعطى كل شىء خلقه ولم يعطك هذا
الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولو كان خلقك لاعطاكه الحق
الذى اخبر انه اعطى كل شىء خلقه فتكون انت الذى تنتهى عن مثل
هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى شر انما تدرك الكيفيات
بالذوق لانها وجدانية مدركة بقوى نفسانية ومزاج خاص
للروح المدرك والالة كما فى الطعوم المذوقة والروائح المشمومة
فان من لم يكن له قوة الذوق والشم لا يجد الطعوم والروائح
ولا يميزها فى المذوق والمشموم وان علمها وتميز فى العقل
بعضها من بعض واما الحديث المروى فى عتبه فانه يفيد
ان الكشف لسر القدر يقتضى الادب الجعفرى فى السؤال وتركه

لانه

لانه اذا ارفع عنه الاخبار بالوحى وكشف له عن عينه اطلع على ما فى عينه
فان راى فيه الامر الذى طلبه علم انه اعطى ذلك باستعداده وان
لم يره علم انه ليس فيه استعداد ذلك الامر الذى يطلبه وانه من خصائص
الذات الالهية وقد اعطى كل شىء خلقه ولم يعط هذا الاستعداد
الخاص والا كان فى عينه الثابتة الغير المجعولة فلما لم يكن فيها انتهى
عن مثل هذا السؤال من نفسه من غير احتياج فيه الى نهى الهى م وهذا
عناية من الله تعالى بعزير علمه علم ذلك من علمه وجهل من جهله ش
فانه تاديب الهى كما قال صلعم ادبنى ربى فاحسن تاديبى م واعلم
ان الولاية هى الفلك المحيط العام ولهذا لم ينقطع ولها الانباء
العام واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة وفى محمد صلعم
قد انقطعت فلا نبى بعده يعنى مشرعا او مشرعا له ولا رسول
وهو المشرع وهذا الحديث قصم ظهور اولياء الله لانه يتضمن
انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ينطلق عليها اسمها
الخاص بها فان العبد يريد ان لا يشارك سيده وهو الله تعالى
فى اسم والله لم يتسم بنبى ولا رسول وتسمى بالولى واتصف
بهذا الاسم فقال الله ولى الذين امنوا وقال وهو الولى الحميد ش
الولاية هو الفناء فى الله والله هو المحيط بالكل وكل شىء هالك
الا وجهه يقتضى احاطته بالكل وعدم انقطاع الولاية لان الكل
به موجود وبنفسه فان هالك ولهذه الولاية الانباء التام

اي التعريف الالهي واخبار كل مستعد طالب لخصايص التوحيد الدائم
والاسمائي لكل عارف بالله والباقي ظاهر الى قوله وهذا الحديث
قصم ظهور اولياء الله لان الرجال الكمل يحققون ان اسماء الرب
لهم عارضية انما اطلقت عليهم من حيث فنائهم في الله وان
ما يختص بهم انما هو صفات العبودية واسمائها وهممهم العالية
تسموا الى الذاتيات الخاصة التامة الكاملة ولا اتم من خصايص
العبودية ولا اكمل من النبي والرسول فانهما من اشرف خواص العبودية
وافضلها اذ الرب لا يتسمى بهما ويتسمى بالولي م وهذا الاسم ش
اي الولي م باق جار على عباد الله دنيا واخرة فلم يبق اسم
مختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان
الله لطيف بعباده فابقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها
ش اي الاخبار عن الله تعالى بصفاته واسمائه وافعاله وكلما يقرب
العبد اليه وابقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الاحكام
وابقى لهم الوراثة في التشريع فقال العلماء ورثة الانبياء وما ثم
ميراث في ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوه فاذا رايت
النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع كبيان التخلق باخلاق الله
وبيان قرب النوافل وقرب الفرايض ومقام التوكل والرضا
والتسليم والتوحيد والتفريد والفناء والبقاء والجمع والفرق
وامثال ذلك م فمن حيث هو ولي وعارف ولهذا مقامه

من حيث هو عالم اتم واكمل من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع
فاذا سمعت احدا من اهل الله تعالى يقول او ينقل اليك عنه انه
قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه
ش من ان النبي له مقام الولاية ومقام النبوة ومقام الولاية
هو الجهة الحقانية الابدية التي لا تنقطع ابدا ومقام النبوة
هي الجهة التي له بالنسبة الى الخلق لانه ينبئهم عن الله وآياته وهي منقطعة
فالجهة الحقانية الابدية اعلى من الجهة الخلقية المنقطعة م او يقول
ان الولي فوق النبي والرسول فانه يعني بذلك في شخص واحد
وهو ان الرسول عليه السلام من حيث هو ولي اتم منه من حيث هو نبي ورسول
لا ان الولي التابع له اعلى منه فان التابع لا يدرك المتبوع ابدا
فيما هو تابع له فيه اذ لو ادركه لم يكن تابعا فافهم فمرجع الرسول والنبي
المشرع الى الولاية والعلم الا ترى ان الله قد امره بطلب الزيادة
من العلم لا من غيره فقال له آمرا قل رب زدني علما وذلك
انك تعلم ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة او نهي عن اعمال
مخصوصة ومحلها هذه الدار فهي منقطعة والولاية ليست كذلك
اذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي
واذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم والولي اسم باق لله ش
لقوله تعالى عن يوسف ع انت وليي في الدنيا والاخرة م فهو لعبيده
تخلقا ش باخلاقه وتحققا بها في السلوك م وتحققا ش بالموهبة والفناء

فى اوصافه وذاته حتى يتحقق العبد بوجود الحق وصفاته من غير
ان يبقى فيه شىء من السوى م وتعلقه بالبقاء بعد الفناء
فى مقام التدلى حتى يكون متعلقا فى صورته الخلقية بمرتبة
الاختصاص كولى الله وعبده المخلص م فقوله للعزير لئن لم
تنته عن السؤال عن مهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة
فياتيك الكشف بالتجلى ويزول عنك اسم النبى والرسول
ويبقى لك ش اى اسم الولاية الا انه لما دلت قرينة الحال ان هذا الخطاب
جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب
انه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية فى هذه الدار
اذ النبوة والرسالة خصوص رتبة فى الولاية على بعض ما تحتوى
عليه الولاية من المراتب فيعلم انه اعلى من الولى الذى لا نبوة تشريع
عنده ولا رسالة ش الولاية اعم من النبوة والرسالة لان كل رسول
نبى وكل نبى ولى وليس كل ولى رسولا ولا نبيا فاذن
النبوة والرسالة رتبتان خاصتان فى الولاية وعند كشف
سر القدر بالتجلى يقوى مقام الولاية ويضمحل حالتئذ مقام
النبوة والرسالة ولا بأس بذلك ان كان لقوة الاختصاص
والتوغل فى التاله فان مقام النبوة والرسالة تزولان
فى الاخرة وتنقطعان وفى الدنيا يعودان عند انقضاء حال
التجلى كما قال عليه السلام لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل

او

او عند استمراره بالاستقامة الا اذا دلت قرينة الحال ان هذا
الخطاب وعيد علم من ثبت عنده اقتران الوعيد بالخطاب انه انذار
بانقطاع رتبة خاصة فى الولاية فى الدنيا من فضيلة شريفة زائدة
عليها وهى النبوة واذا انقطعت النبوة انقطعت الرسالة لان
نسبة الرسالة الى النبوة نسبة النبوة الى الولاية وارتفاع العام
يستلزم ارتفاع الخاص فيفقد له بعض رتب خاص فى الولاية
من اخص انواعها واشرفها لانه معلوم ان الولى الرسول النبى
اعلى شانا وارفع قدرا من الولى الذى ليس بنبى مشرع ولا رسول
وقوله على بعض ما يحتوى متعلق بمحذوف صفة لرتبة اى محتوية
على بعض ما يحتوى عليه الولاية من المراتب م ومن اقترنت عنده
حالة اخرى تقتضيها انضم مرتبة النبوة يثبت عنده ان
هذا وعد لا وعيد فان سؤاله عم مقبول اذ النبى هو الولى الخاص
ش فان الخاص يستلزم العام اى ومن ثبتت عنده قرينة اخرى
من مقتضيات مرتبة النبوة انضم بى ان النبى الذى هو ولى خاص
لا يقدم على ما يكره الله منه ولا على سؤال ما يعلم ان حصوله
محال علم ان هذا وعد لا وعيد لان الذى له هذا الاختصاص
لا يكون سؤاله الا مقبولا فيكون معنى محو اسمه من ديوان النبوة
كشف سر القدر المطلوب بالتجلى له ونيل المسئول المرغوب
بموهبة رتبة فى الولاية من اعلى مراتبها باقية عليه ابدا م ويعرف

بقرينة الحال ان النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال
ان يقدم على ما يعلم ان الله يكرهه منه او يقدم على ما يعلم ان
حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده
وتقررت اخرج هذا الخطاب الالهي عنده في قوله لامحون اسمك
من ديوان النبوة مخرج الوعد وصار خبرا يدل على علو مرتبة باقية
وهي المرتبة الباقية على الانبياء والرسل في الدار الاخرة التي ليست
بمحل لشرع يكون عليه احد من خلق الله في جنة ولا نار بعد الدخول
فيهما ش انما لا يبقى في الدار الاخرة الا الولاية لانها دار الجزاء لا دار
التكليف والتشريع م وانما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار
لما شرع يوم القيمة لاصحاب الفترات والاطفال الصغار والمجانين
فيحشر هولاء في صعيد واحد لاقامة العدل والمواخذة بالجريمة
والثواب العملي في اصحاب الجنة فاذا حشروا في صعيد واحد
بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من افضلهم وتمثل لهم نار يأتي
بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم انا رسول الحق
اليكم فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم ويقول
لهم اقتحموا هذه النار بانفسكم فمن اطاعني نجا ودخل الجنة ومن
عصاني وخالف امري هلك وكان من اهل النار فمن امتثل
امره منهم ورمى نفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد
تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار

ونزل

ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله في عباده ش اصحاب الفترات
هم الذين نشأوا في زمان الفترة بين رسولين فلم يعملوا بشريعة الرسول
المتقدم لاندراسها ولم يشرع بعد شرع النبي الآتي ولعل الصعيد
الذي يحشرون فيه من ارض الساهرة فمن اراد ان يطلع على تحقيقه
فليطلبه من التأويلات التي كتبناها في القرآن والنار التي تمثل لهم
هي صورة تكليف النبي المبعوث في ذلك اليوم والباقي ظاهر م
وكذلك قوله يوم يكشف عن ساق اي امر عظيم من امور الآخرة و
يدعون الى السجود فلا يستطيعون كما لم يستطع في الدنيا امتثال
امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا قدر ما يبقى من الشرع
في الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله
ش وانما يبقى هذا القدر من الشرع الى يوم القيمة لان الدار الآخرة هي دار الجزاء
والمذكورون من الطوايف هم الذين لم يعملوا اعمالا يترتب عليه الثواب
او العقاب فان استحقاقهما وان كان اصله من رضاء الله وسخطه
فلا بد من عمل يكون سبب ظهورهما وليس لهم عمل فابقى الله تعالى من حضرة
اسم العدل والحكم هذا القدر من التشريع واخره الى ذلك اليوم
ليظهر استحقاقهم لنيل الثواب والعقاب بحسب الطاعة والمعصية
واما الذين يدعون الى السجود مع عدم الاستطاعة فذلك تصوير
وتذكير لحالهم في دار التكليف لهم الزاما للحجة عليهم والله اعلم

فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

الساهرة ارض بيضاء مستوية اي
عالم الروح لانه المفارق للعوالم الكامل
فانها ارض بالنسبة الى سماء عالم القدس
الذي هو مأوى الكمل سميت بالساهرة
لنوريتها وبساطتها او الروح الجزوية
لاتصال الارواح كانه الناقصة بها
عند البعث وتلبسها بها ضرورة
انجذابها الى المادة ويمكن ان يكون
اشارة الى المحل الذي يتصل به
الروح عند البعث ليأخذ ويستوي
اجزائه مادة ملاك

انما خصت الكلمة العيسوية بالحكمة النبوية وان كان جميع هذه الحكم
نبوية لان نبوته فطرية غالبة على حاله وقد انبأ عن الله في بطن
امه بقوله لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا وفي المهد بقوله
آتاني الكتاب وجعلني نبيا الى وقت بعثته وهو الاربعون من سنه
لقوله عم ما بعث نبي الا بعد الاربعين وقيل انها ليست مهموزة
من النبأ بل انها قصر من نبا ينبو بمعنى ارتفع لارتفاع مقام
كمالاته وللقوله بل رفعه الله اليه ولختم الولاية عليه م عن ماء مريم
او عن نفخ جبرئيل في صورة البشر الموجود من طين تكون الروح
في ذات مطهرة من الطبيعة تدعوه بسجين ش لما كانت النبوة مدرجة
في الكلمة الالهية التي هي حقيقة عيسى الملقب بروح الله الظاهر في صورة
بشرية طبيعية احتمل تكونه من ماء مريم لنشأة الطبيعة فانها
نفس طاهرة منبأة من عند الله بما يكون عنها في قوله تعالى اذ قالت
الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح ومن نفخ جبرئيل
فانه الروح الامين على انباء التي انبأ بها جميع الانبياء عن الحق
ومنهما جميعا بحسب روحانيته وجسمانيته فاستفهم عن وجود نشأته
انه من ايهما تكون لاحتمال الجمع في النظر العقلي فقال عن ماء مريم
او عن نفخ جبرئيل تكون هذا الروح الملقب بروح الله في ذات
مطهرة عن عالم الطبيعة في حال كونه تدعوه تلك الطبيعة او يدعوه
الله بسجين وهو علم ديوان الاشقياء اي من اصل هو في غاية

جبرئيل

المهانة

المهانة والخبثة والبعد مع كونه في غاية العزة والشرف والقرب
وهو بعينه معنى كونه من طين لان الطين ايضا في غاية في الحقارة و
قوله في ذات مطهرة في معنى قوله في صورة البشر على سبيل المدح
ويجوز ان يراد بالروح عيسى وبالذات المطهرة امه وعلى التقديرين
فالتكون بمعنى الظهور في عالم الكون بصورة البشر لا الحدوث
ومن الطبيعة يجوز ان يكون صلة للتطهير اي طهرت من الطبيعة و
تدعوه استينافا للتعليل اي انما طهرت منها لانها مدعوة بسجين
والروح من عليين وعلى الوجه الاول من الطبيعة صفة ذات اي
ذات مطهرة موجودة من الطبيعة وهذا الاستفهام مبني على النظر
العقلي واما بحسب الكشف فهو الكلمة الالهية التي انبأ الله به امه
وجبرئيل هو الواسطة الذي وقع على لسانه الى امه واداه الى قلبها
كساير الانباء التي القاها الى الانبياء ولا بد من توسط الروح الذي
هو جبرئيل ليتعين هذا الروح والكلمة الالهية به وتتصل الى مريم
م لاجل ذلك قد طالت اقامته فيها وزاد على الف بتعيين ش
اي من اجل تكون هذا الروح في ذات مطهرة من الطبيعة الكائنة التي
هي الصورة المثالية او ذات كائنة من عالم الطبيعة طهرت من
الخبائث وهي صورة عيسى او امه عليهما السلم طالت اقامتها في
صورة البشر وزاد طول اقامتها على الف على التعين فان مولد
عيسى عم كان قبل مولد النبي صلعم بخمسمائة وخمس وخمسين سنة

وقد بقي بعد وسينزل ويدعو الناس الى دين محمد فزاد على الف
بالتعيين فعلى هذا يكون طول اقامته في صورة البشر اما معللا
بطهارته ونزاهته من الطبيعة واما بطهارة امه وكونه في صورة
البشر انما هو لاجل المحل القابل وهو الطبيعة م روح من الله لا من
غيره فلهذا احيى الموات وانشا الطير من طين ش اي هو روح كامل
مظهر لاسم الله والله هو النافخ له من حيث الصورة الجبرئيلية
لا غيره فهو من اسم ذاتي لا من اسم من الاسماء التالية الفرعية فيكون
بينه وبين الله وسايط كثيرة كساير ارواح الانبياء فانها وان كانت
من حضرة اسم الله لكن بتوسط تجليات كثيرة من ساير الحضرات
الاسمائية وعيسى ع تعين من باطن احدية جمع الحضرة الالهية
ولهذا سماه الله روح الله وكلمته وكانت دعوته الى الباطن
والعالم القدسي فان الكلمة انما هي من باطن الله وهويته الغيبية
والروح من الله واسمه الجبرئيلي ولهذا هو عبد الله ومظهره وظهر
عليه صفاته من احياء الموتى والخلق وانشاء الطير من الطين
وابراء الاكمه وغيرهم م حتى يصح له من ربه نسب به يؤثر في العالي
وفي الدون ش اي لما صدر من الله بلا وسايط لا من غيره صح
له نسب من الله بظهور صفاته تعالى منه وصدور افعاله
الخاصة به عنه من احياء الموتى وخلق الطير وتاثيره في الجنس
العالي الصوري انيه باحيائها وفي الجنس الدون بخلق الخفاش

من الطير

من الطين وهما من خصايص الله كما قال تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم م الله طهره جسما ونزهه روحا و
صيره مثلا لتكوين ش وفي نسخة بتكوين اي الله خاصة طهر جسمه
عن اقذار الطبيعة فانه روح متجسد في بدن مثالي روحاني
ولذلك بقي مدة مديدة زايدة على الف في زماننا هذا وهو من
الهجرة سبعمائة وثلثون بثلاث مائة وستة وثلثين فان من ميلاد
نبينا صلعم الى زماننا هذا سبعمائة واحدا وثمانين سنة وذلك
اما من صفاء جوهر طينته ع ولطافتها او صفاء طينة امه و
طهارتها عليهم ونزه روحه وقدسه من التاثر بالهيئات الطبيعية
والصفات البدنية لتائيده بروح القدس الذي هو على صورته
ولهذا ما قتل وما صلب كما اخبر الله عنه لتجرده عن الملابس الهيولانية
وصيره مثلا له بتكوين الطير من الطين وتكوين الاعراض من الحيوة
والصحة في الموتى والمرضى في نشاتها الاولى وبكونه خليفة الله
وخاتم الولاية في نشاته الثانية اي مثله في الصفات او صيره
مثل الخلق في الصورة بتكوينه اياه من الطبيعة الجسمانية م اعلم
ان من خصايص الارواح انها لا تطا شيئا الا حيي ذلك الشي
وسرت الحيوة فيه ولهذا قبض السامري قبضة من اثر الرسول
الذي هو جبرئيل وهو الروح وكان السامري عالما بهذا الامر
فلما عرف ان جبرئيل عرف ان الحيوة قد سرت فيما وطئ عليه

فقبض قبضة من اثر الرسول بالصاد والضاد اى بملأ يده او
باطراف اصابعه فنبذها فى العجل فخار العجل اذ صوت البقر
انما هو خوار ولو اقام صورة اخرى لنسب اليها اسم الصوت
الذى لتلك الصورة كالرغاء للابل والثواج للكباش واليعار
للشياة والصوت للانسان والنطق او الكلام ثم لما كانت
الحيوة للروح ذاتية لان الروح من نفس الرحمن لم يؤثر فى جسم
اولم يباشره بصورته المثالية الا ظهر فيه خاصية الحيوة
واثر من آثارها بحسب صورة ذلك الجسم فان كان ذا مزاج معتدل
قابل للحيوة ظهر فيه الحس والحركة وجميع خواص الحيوة بحسب
المزاج المخصوص وان لم يكن ظهر فيه اثر من الحيوة بحسب صورته
كالخوار لصورة البقر وكلما كان الروح اقوى كان تاثيره
اقوى واشد وخاصيته اظهر وجبريل عند اهل العرفان
هو الروح الكلى المسلط على السموات السبع وما تحويها من العناصر
والمواليد ومحل سلطنته السدرة المشهورة وهى صورة نفس
الفلك السابع وكل ما فى المرتبة العالية من الارواح فهو مؤثر
فى جميع ما فى المراتب السافلة التى تحتها فارواح ساير الافلاك
التى تحت السابع كاعوانه وقواه واما روح فلك القمر الذى
سماه الفلاسفة العقل الفعال فالعرفاء يسمونه اسمعيل
وليس هو باسمعيل النبى عم بل هو ملك مسلط على عالم الكون

من اعوان جبرئيل واتباعه وليس له حكم فيما فوق فلك القمر كما لا حكم
لجبرئيل فيما فوق السدرة فلما ظهر جبرئيل فى الصورة المثالية على البراق
الذى هو ايضا صورة متمثلة من الروح الحيوانى اثر فى التراب الذى
وطئ عليه فسرت فيه قوة الحيوة المتعدية وكان السامرى عالما
بذلك فقبض قبضة من ذلك التراب فنبذها فى الصورة المفرغة
على صورة العجل فظهر فيه ما ناسب صورته من الحيوة وهو الخوار
م فذلك القدر من الحيوة السارية فى الاشياء يسمى لاهوتا والناسوت
هو المحل القايم به ذلك الروح فيسمى الناسوت روحا بما قام به
ثم لما كان الحيوة من خواص الحضرة الالهية بل هى عين الذات الالهية
سميت الحيوة السارية فى الاشياء لاهوتا والمحل القايم به ذلك
الروح الحى الذى يحيى به المحل ناسوتا وقد يسمى المحل الذى يقوم به
الروح صورة انسانية سميت ناسوتا بالحقيقة واذا كان غير
الصورة الانسانية يسمى ناسوتا مجازا باعتبار كونه محلا للاهوت
م فلما تمثل الروح الامين الذى هو جبرئيل لمريم عليهما السلم بشرا سويا
تخيلت انه بشر يريد مواقعتها فاستعاذت بالله منه استعاذة
بجمعية منها ثم اى بكلية وجودها وجوامع همتها بحيث صارت
منخلعة من جميع الجهات الى الله تعالى م ليخلصها الله منه لما تعلم ان
ذلك مما لا يجوز فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوى
ثم لان حضورها مع الله نفس عنها الحرج الذى بها فحصل لها الروح

رجل شكس بالتسكين اي صعب الخلق وقد شكس بالكسر شكاسة

معنوي لا يكون الا بتجلي نفسي رحماني م فلو نفخ فيها في ذلك الوقت
على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه احد لشكاسة خلقه لحال امه ش
لان الروح في كل محل يظهر بحسب حال المحل فلو كان نفخ الروح
فيها في حال الاستعاذة ومن حال التحرج والضجر من تخيلها وقوع
الفاحشة من البشر الذي تمثل لها وكان في صورة التقي الفجار
لجاء عيسى منقبضا شكس الخلق على صورة حال امه لانها لما رأته
وكانت متبتلة الى الله زاهدة في الدنيا حصورة عن النكاح
تضجرت وحرجت نفسها مما رأت فعلم الروح الامين منها ذلك
فآنسها بقوله انما انا رسول ربك م فلما قال لها انما انا رسول
ربك جئت لاهب لك غلاما زكيا انبسطت عن ذلك القبض
وانشرح صدرها فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى فكان جبريل
ناقلا كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لامته وهو قوله
وكلمته القاها الى مريم وروح منه فسرت الشهوة في مريم فخلق
جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل
سرى في رطوبة ذلك النفخ لان النفخ من الجسم الحيواني رطب
لما فيه من ركن الماء فتكون جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق
وخرج على صورة البشر من اجل امه ومن اجل تمثل جبريل
في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الانساني
الا على الحكم المعتاد ش انما سرت الشهوة في مريم بامر الله تعالى

كيفية حمل مريم فتكون جسم عيسى عليه السلام

حين قال لها ما قال لانها انبئت حين كانت في محرابها بقول الملائكة
في قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه
عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين فكانت منتظرة
من الله انجاز وعده فلما سمعت قول جبريل تذكرت وعلمت انه
حان وقت ذلك وانبسطت ودنا منها جبريل في صورة البشر
عند النفخ فتحركت شهوتها بحكم البشرية لان اكثر هيجان الشهوة
في النساء وقت النقاء من الحيض وكان انتباذها من قومها للاغتسال
وقت انقطاع الدم فكان الوقت وقت غلبة الشهوة ودنو
جبريل منها في صورة الشاب الحسن في تصورها انه وقت انجاز وعد
ربها لقوله لاهب لك غلاما زكيا فاجتمع الاسباب الموافقة
لما قدر الله من غلبة الشهوة وتمني ما بشر الله بها وفرح النفس
ودنو اتاه الشاب المليح فتحركت الشهوة كما في الاحتلام بعينه فاحتملت — فاحتلمت
وجرى ماؤها مع النفخ الى الرحم النقي الطاهر فعلقت وخلقت
جسم عيسى من ماء محقق من مريم وماء متوهم متخيل من نفخ جبريل
لان النفخ من الحيوان رطب فيه اجزاء لطيفة مائية بالفعل
مع اجزاء هوائية سريعة المصير الى الماء واجتمع الماءان
المحقق والمتكون بتوهمها من مادة النفخ فتكون جسم عيسى
روح الله منها في وقت غلب على امه البسط والروح بتحقق ما بشرت
به في تصورها فخرج منشرح الصدر طليق الوجه مستبشرا بساما

حسن الصورة غالباً على البسط والماء المتوهم جاز ان يكون من
توهمها ان الولد انما يكون من ماء الرجل فخلق الماء من النفخ بقوة
وهمها وان يكون من جهة جبرئيل لانه سلطان العناصر يقدر ان
يجري من نفسه الرحماني روح الماء في النفخ فيجعله ماء واما كون
عيسى عم على صورة البشر فلانتسابه الى امه ولتمثل جبرئيل
في صورة البشر السوي فكان تكونه على السنة المعتادة والحكمة
المتعارفة ولان اشرف الصور هي الصورة الانسانية المخلوقة
على صورة الله تعالى المكرمة عند الله ولان الله تعالى لا يتجلى
في الحضرات الايجادية الا في صورة النوع الذي يوجده اي نوع كان
ولهذا لما خمر طينة ادم بيده اربعين صباحا كان متجليا في
صورة انسانية ولهذا قال الشيخ حتى لا يقع التكوين في هذا النوع
الانساني الا في الحكم المعتاد فان تكوين عيسى عم كان في هذا
النوع م فخرج عيسى عم يحيي الموتى لانه روح الهي وكان الاحياء
لله والنفخ لعيسى كما كان النفخ لجبرئيل والكلمة لله ش كل موجود
كلمة من الله اما كونية كالاجساد واما ابداعية كالارواح
واما احدية جمعية من الظاهر والباطن واللاهوت كالانسان
الكامل والغلبة في كل كامل انما يكون لمرتبة من هذه المراتب
وكان الغالب على عيسى عم حكم اللاهوت فلذلك كان يحيي الموتى
كما يحيي الله تعالى وكان الغالب على جسمانيته حكم الروح فلذلك

رفع

رفع الى الله وبقي عنده في الصورة الروحانية المثالية وقد مر
ان الفعل والتأثير لا يكون الا لله فلهذا كان الاحياء لله عند نفخ عيسى
والكلمة لله عند نفخ جبرئيل م فكان احياء عيسى للاموات احياء
محققا من حيث ما ظهر عن نفخه ش اي من حيث حصول الاحياء عن نفخه عم
ظاهرا اي عيانا فيصح اضافة الاحياء اليه بشاهد الحس عرفا و
عادة وتحقيقا ايضا لان هويته هو الله وهو احديته جمع اللاهوت
والروحية والصورية فيضاف اليه حقيقة من حيث هويته اللاهوتية
م كما ظهر هو عن صورة امه ش اي في المعتاد من ولادة الاولاد وبهذا
الوجه اضيف الى امه ونسب اليها فقيل فيه انه عيسى بن مريم عم
وهكذا اضاف الاحياء الى الصورة العيسوية النافخة للاحياء
م وكان احياؤه ايضا متوهما انه منه وانما كان لله ش وفي نسخة
وانما كان من الله وهو الصحيح م فجمع ش اي الاحياء المحقق والمتوهم م
بحقيقته التي خلق عليها كما قلنا انه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق
ينسب اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه وبطريق التوهم من وجه
فقيل فيه من طريق التحقيق فيحيي الموتى وقيل فيه من طريق التوهم فينفخ
فيه فيكون طيرا باذن الله فالعامل في المجرور يكون لا ينفخ ويحتمل
ان يكون العامل فيه ينفخ فيكون طائرا من حيث صورته الحسية الجسمية ش
اي لما كان اصل خلقته من ماء محقق وماء متوهم ظهر ذلك في فعله
فنسب اليه الاحياء من الوجهين بطريق التحقيق وطريق التوهم لان الفعل

فرع على اصل تكوينه فعيل في حقه والكلام المعجز ما يدل على الوجهين
أمّا من طريق التحقيق فقوله فيحيي الموتى وأمّا من طريق التوهم فقوله فتنفخ فيه
فيكون طيرا باذن الله على ان العامل في باذن الله يكون لا تنفخ
فيكون الموجب لكونه طيرا اذن الله وامره لا نفخ عيسى وان
جعلنا العامل تنفخ كان الموجب لكونه طيرا هو نفخ عيسى باذن الله
كان طيرا من حيث ان صورته الجسمية الحسية صورة طير لا طيرا بالحقيقة
واعلم ان الاذن هو تمكين الله للعبد من ذلك وامره به فيكون
عين العبد المأذون له في ايجاد الامور الخارقة للعادة التي لا تنسب
الا الى الله وفي العادة عينا معتنيا بها في الازل مختصة بذلك الاستعداد
علم الله تعالى منها ان يفعل ذلك عند وجوده وحكم به فيكون
حكمه بذلك هو الاذن وتمكين عينه الثابتة في الازل باستعداد الذاتي
هو عناية الله تعالى في حقه م وكذلك تبرئ الاكمه والابرص وجميع
ما ينسب اليه والى اذن الله واذن الكناية في مثل قوله باذني وباذن الله
فاذا تعلق المجرور بتنفخ فيكون النافخ مأذونا له في النفخ ويكون
الطاير عن النافخ باذن الله واذا كان النافخ نافخا لا عن الاذن
فيكون التكوين للطاير طايرا باذن الله فيكون العامل عند ذلك
يكون فلولا ان في الامر توهما وتحققا ما قبلت هذه الصورة
هذين الوجهين بل لها هذان الوجهان لان النشأة العيسوية
يعطي ذلك ش هذا غني عن الشرح ومعلوم مما مر م وخرج من

التواضع

التواضع الى ان شرع لامته ان يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
وان احدهم اذا لطم في خده وضع الخد الاخر لمن يلطمه ولا
يرتفع عليه ولا يطلب القصاص هذا له من جهة امه اذ المرأة لها السفل
فلها التواضع لانها تحت الرجل حكما وحسا ش لما كان ماء المرأة
محققا كان الغالب على احواله الجسمانية الخصال الانفعالية واللين
لما في الاناث من التسفل حكما كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء
وقوله وللرجال عليهن درجة وللذكر مثل حظ الانثيين وشهادة امرأتين
بشهادة رجل واحد وحسا ظاهر م وما كان فيه من قوة الاحياء
والابراء فمن جهة نفخ جبرئيل ع في صورة البشر وكان عيسى يحيي الموتى
بصورة البشر ولو لم يأت جبرئيل في صورة البشر واتى في صورة
غيرها من صور الاكوان العنصرية من حيوان او نبات او جماد
لكان عيسى لا يحيي الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها
ولو اتى جبرئيل بصورته النورية الخارجة عن العناصر والاركان
اذ لا يخرج عن طبيعته لكان عيسى لا يحيي الموتى الا حين يظهر في تلك
الطبيعة النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة امه
فكان يقال فيه عند احيائه الموتى هو لا هو وتقع الحيرة في النظر
اليه ش ولما كان الاحياء والابراء من خصايص الارواح لان
الحيوة لها ذاتية كانت له خاصية الاحياء من جهة جبرئيل ع فكان
عيسى ع ينتسب اليه في تلك الخاصية على الصورة التي تمثل بها عند النفخ

والقاء الكلمة الى مريم لانه عليه السلام نتيجة تلك الصورة ولهذا يغلب على الولد
ما يغلب على الوالدين من الاخلاق والهيئات النفسانية حين ينفصل عنه
مادة الولد ولو اتى جبرئيل بصورة غير الصورة البشرية لما
قدر عيسى عليه السلام على الاحياء الا في تلك الصورة سواء كانت عنصرية عارضية
حاكم عليها حكم وسلطنة او نورية طبيعية له ومعنى قوله اذ لا
يخرج عن طبيعته انه لا يتجاوز عن صورته النورية الطبيعية له الى
ما فوقه لان التمثل بصورة ما تحت قهره وسلطنته في قوته
ومنته كما في صور العنصريات وفيه اشارة الى ان جبرئيل عليه السلام
سلطان العناصر وعلى الاصل الذي قررناه له ان يتمثل بصورة
ما في حيز الفلك السابع وجميع ما تحته وليس في قوته ان يتمثل
في صورة ما فوق السدرة هذا على ما ذكره الشيخ وعندي
ان جبرئيل عليه السلام لو لم يتمثل بصورة البشر لم يتولد عيسى عليه السلام من مريم
ونفخه لعدم الجنسية بينه وبين مريم ولم تثر الشهوة فيها
فضلا عن عدم قدرته على الاحياء الا في تلك الصورة ويعضد
ما قلنا قوله عليه السلام لو تقدر تمثل جبرئيل عند القاء الكلمة الالهية في
صورته النورية لكان عيسى لا يحيي الموتى الا حين يظهر بتلك
الصورة الطبيعية النورية مع الصورة البشرية من جهة امه
وذلك لان النسبتين يجب كونهما محفوظتين فيه عند فعله فكذا يجب
حفظ النسبتين اصليهما في تكونه ولو كان عيسى عليه السلام عند الاحياء متمثلا

في الصورة النورية لجبرئيل مع الصورة البشرية لما في نسخة لكان
متحولا عن الطينة البشرية الى الجوهر النوري ولكان تتوقف انه ليس عيسى
بل الجوهر النوري ولكان تتوقف انه عيسى بحسب الهيئة البشرية فيقع فيه
الحيرة من الناظرين اليه ولم يتحقق فائدة الاعجاز م كما وقعت في
العاقل عند النظر الفكري اذا راى شخصا بشريا من البشر يحيي الموتى
وهو من الخصائص الالهية احياء النطق لا احياء الحيوان بقي الناظر
حائرا اذ يرى الصورة بشرا بالاثر الالهي ش اي لكان الحيرة واقعة
في عيسى عليه السلام كما وقعت مع كونه غير متحول لا في صورته ولا في طينته
من العقلاء بحسب النظر الفكري حين راوا شخصا بشريا لا شك فيه
صدر عنه خاصية الهية هي احياء الموتى احياء النطق بعد احياء
بالنطق والدعاء فكان يقول قم حيا باذن الله او باسم الله او بالله
فيحيى ويجيبه فيما كلمه به ويقول لبيك اذا دعاه لا احياء الحيوان
الذي يمشي وياكل ويبقى حيا مدة على ما روي في قصته انه احيى
بنطقه سام بن نوح فشهد بنبوته ثم رجع الى حالته فبقوا حائرين
فيه كيف يصدر الاثر الالهي من البشر م فادى بعضهم فيه الى القول
بالحلول وانه هو الله بما احيى به من الموتى ولذلك نسبوا الى الكفر
وهو الستر لانهم ستروا الله الذي احيى الموتى بصورة بشرية عيسى
فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا بين
الخطاء والكفر في تمام الكلام لانه لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم ش

اى فاذى النظر الفكرى او بقاء الناظر حايرا بعضهم فى حق عيسى
الى القول بالحلول وانه هو الله فى صورة المسيح من حيث احيى المسيح
الموتى فنسبوا لذلك الى الكفر لانهم ستروا الله بصورة بشرية عيسى
حيث توهموا انه فيها فكفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح بن مريم لانهم جمعوا بين الخطاء والكفر فى تمام الكلام
لا فى اجزائه لانهم لم يكفروا بجعل هو على الله لان الله هو ولا بجعل الله
عليه فيقولوا هو الله لانه الله ولا بقولهم ابن مريم لانه ابن مريم بل
بحصر الحق فى هوية المسيح بن مريم وتوهمهم حلوله فيه والله ليس
بمحصور فى شىء بل هو المسيح وهو العالم كله فجمعوا بين الخطاء
بالحصر وبين ستر الحق بصورة بشرية عيسى م فعدلوا بالتضمين
من الله من حيث احيى الموتى الى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم
ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك فتخيل السامع انهم نسبوا الالوهية
للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا بل جعلوا الهوية
الالهية ابتداء فى صورة بشرية هى ابن مريم ففصلوا بين الصورة
والحكم لا انهم جعلوا الصورة عين الحكم ش اى فعدلوا الى الصورة
الناسوتية البشرية من الله من جهة انه احيى الموتى بالتضمين اى
بان جعلوه تعالى فى ضمن الصورة الناسوتية وذلك عين الحلول
بقولهم اى فعدلوا بقولهم ابن مريم وهو كما قالوا ابن مريم لكن
السامع تخيل انهم نسبوا الالوهية الى الصورة وجعلوها عين الصورة

وهم لم يفعلوا ذلك بل جعلوا الهوية الالهية ابتداء فى صورة بشرية
هى ابن مريم ففصلوا بين الصورة المسيحية العيسوية والحكم عليها
بالالهية بهو الذى للفصل فافاد كلامهم الحصر لا انهم جعلوا صورة
المسيح عين الحكم عليها بالالهية والظاهر ان الشيخ استعمل الحكم بمعنى
المحكوم عليه ليطابق تفسيره الاية فان الله فى الاية محكوم عليه والمسيح
هو المحكوم به وقد يستعمل الحكم كثيرا بمعنى المحكوم به فلا حرج ان يستعمل
بمعنى المحكوم عليه للملابسة م كما كان جبرئيل فى صورة البشر ولا نفخ
ثم نفخ ففصل بين الصورة والنفخ وكان النفخ من الصورة فقد كانت
ولا نفخ فما هو النفخ من حدها الذاتى ش اى جعلوا الهوية الالهية فى صورة
بشرية ففصلوا بينهما كما فصل بين الصورة والنفخ بان جبرئيل
كان فى الصورة البشرية ولا نفخ وكان النفخ حدث من الصورة
بعد تحققها ولما كانت الصورة متحققة قبل النفخ فليس النفخ من
ذاتيات الصورة فكذلك كانت الهوية الالهية متحققة بدون الصورة
العيسوية قبلها وكذلك كانت الصورة العيسوية متحققة قبل
احياء الموتى المنسوب الى الالهية فليس احدهما ذاتية للاخر لا الصورة
العيسوية للهوية الالهية ولا الاحياء المنسوب الى الالهية للصورة
العيسوية م فوقع الخلاف ش لذلك م بين اهل الملل فى عيسى ما هو
فمن ناظر فيه من حيث صورته الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ومن
ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه لجبرئيل ومن ناظر فيه

من حيث ما ظهر منه من احياء الموتى فينسبه الى الله بالروحية فيقول
روح الله اى به ظهرت الحيوة فيمن نفخ فيه ش اى لما اختلف في
الحيثيات الثلث نسبه كل واحد من الناظرين الى ما غلب عليه من
ظنه بحسب نظره فمن نظر فيه من حيث ما رأى منه من احياء الموتى
المختص بالله نسبه الى الله بالروحية فقال انه روح الله وكلمته
وقد اختلف في هذه الجهة دون كل ولكن لقصور النظر في الجهة الالهية
فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله على الخلاف المشهور
بين المسيحيين م فتارة يكون الحق فيه متوهما اسم مفعول وتارة
يكون الملك فيه متوهما وتارة يكون البشرية الانسانية فيه متوهمة
فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه فهو كلمة الله وهو روح الله
وهو عبد الله وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره ش اى ليس ذلك
الخلاف في الصورة الحسية بسبب المتوهمات لغير عيسى عم لانه تكون
بنفخ الروح لا بين من غير اب فيصدر منه الفعل لاكثر وكان
احد جزئي طينته ماء متوهما وغيره لم يكن كذلك م بل كل شخص
منسوب الى ابيه الصورى لا الى النافخ روحه في الصورة البشرية
فان الله اذا سوى الجسم الانسانى كما قال فاذا سويته نفخت فيه
هو تعالى من روحه فنسب الروح في كونه وعينه اليه تعالى وعيسى
ليس كذلك فانه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ
الروحي وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله ش هذا تقرير لما ذكر من ان

صورة عيسى عم روحانية غلبت عليها الصورة المتمثلة المثالية
المنسبة الى النفخ بخلاف سائر البشر لان كل شخص اذا سوى الله جسمه
الصورى نفخ فيه روحه بعد تسوية جسده فنسب الروح في كونه
وعينه الى الله بخلاف عيسى فانه نفخ في امه مادة جسده فسوى جسده
وصورته البشرية بعد النفخ فصارت الروحانية جزء جسده
م فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد فانها عن كن وكن
كلمة الله فهل تنسب الكلمة اليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها او
ينزل هو تعالى الى صورة من يقول كن فيكون قول كن حقيقة
لتلك الصورة التي نزل اليها وظهر فيها فبعض العارفين يذهب
الى الطرف الواحد وبعضهم الى الطرف الاخر وبعضهم حائر ولام
ولا يدري ش اى الموجودات كلها تعينات الوجود المطلق
الحق وصور تجليات الالهية فهي كلمات الكائنة بقول كن وكن
عين كلمة الله فاما ان يكون الوجود الحق من حيث حقيقته المطلقة
ظهر في صورة الكلمة فلا تعرف حقيقة الكلمة كما لا تعرف حقيقة الحق
واما ان يتنزل الحق عن حقيقته المطلقة الى صورة من يتعين
بذلك التعين اى من يقول كن فيكون المتعين عين الكلمة التي
صورة ما نزل اليه وظهر فيه وهو نفس التعين وعين كن
فبعض العارفين وجد الاول ذوقا فذهب اليه وبعضهم الى الثاني
وبعضهم وقع في الحيرة فلم يدر حقيقة الامر وهي الحيرة الكبرى التي

الحيرة الكبرى

للاكابر واما الاكاملُ المحمديون فلم يحاروا بل قالوا بتحقق الامرين معًا
فان كل عين عين هو نفس المتعين وكل متعين متقيد هو عين المطلق
فان المطلق ليس مع المتقيد بالاطلاق الذي يقابل المتقيد بل
الحقيقة المطلقة من حيث هو هو فيكون مع كل تعين وتقيد
هو هو على اطلاقه وعين المتقيد الذي نزل الى صورته وعين
التعين الذي ظهر في صورته فلا غير اصلا م وهذه مسئلة لا يمكن
ان تعرف الا ذوقا كابي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت
فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ وكان عيسوي المشهد ش يعني
معرفة الاحياء وكيفية نسبته الى الحق في صورة عبده او الى
النافخ بالله لا تحصل الا بالذوق فمن لم يحيي ولم يحيي كما فعل
ابو يزيد لم يشهد ذلك شهودا محققا ولم يعرفه ذوقا فان
الاحياء من الكيفيات والكيفيات لا تعرف بالتعريفات
ولا يتجلى الا بالوجدان كما ذكر قبله م واما الاحياء المعنوي
بالعلم فتلك الحيوة الالهية الدائمة العلية النورية التي قال
الله فيها اَوَمن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي
به في الناس فكل من احيي نفسا ميتة بحيوة علمية في مسئلة
خاصة متعلقة بالعلم فقد احياه بها وكانت له نورا
يمشي به في الناس اي بين اشكاله في الصورة ش يعني ان الاحياء
الحقيقي هو الاحياء المعنوي بالعلم للنفس الميتة بالجهل فان

العلم هو الحيوة الحقيقية الدائمة السرمدية العلية النورية لنفوس
العارفين العالمين بالله ولكن لا لكل علم بل العلم بالله وصفاته
واسمائه واياته وكلماته وافعاله وقد اعطاه الله اولياءه الكمل
الاصفياء فهم يحيون بنفايس انفاسهم نفوس المستعدين
ويفيضون عليهم انوار الحيوة النورية العلمية فيحيون بها
عن موت الجهل ويمشون في الناس بنورهم كما قال تعالى اَوَمن
كان ميتا فاحييناه والمتحقق بهذا الاحياء هو المتحقق باسم الله
المحيي الحقيقي وبالحي وبالعليم والاحياء بهذا المعنى اعز واشرف
من الاحياء بالصورة فان احياء الارواح والنفوس اشرف
من الاجساد والصور ولا شك ان نبينا صلعم كان افضل من
عيسى ع وليس له الاحياء بالصورة بل بالعلم لكن كان الاول اندر واقل
وجودا واستشراف النفوس اليه اكثر فلذلك عظم وقعه في النفوس
فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا م اي لا بد في كون الاكوان و
التجليات الفعلية من الحق الذي هو منبع الفيض والتاثير ومن الاعيان
القابلة التي تقبل التاثير وتتاثر فيظهر التجليات كالاسمائية والافعالية
ووجه الارتباط بما قبله ان الاحيائين وجميع الافعال والاكوان
لا بد لها من الالوهية والعبدانية ليتحقق الفعل والقبول والتجلي
والمتجلى م فانا اعبد حقا وان الله مولانا م وانا عينه فاعلم اذا
ما قلت انسانا م اي انا عبيد بالحقيقة لانا نعبده بالعبادة الذاتية

١٩٣

اي الاحدية الجمعية الالٓهية وان الله بجميع الاسماء متولينا وولينا
ومدبر امورنا بخلاف ساير الموجودات فانهم عبيد بعض الوجوه
والله مولاهم ببعض الاسماء واما الانسان الكامل فانه عين الحق
لظهوره في صورته بالاحدية الجمعية بخلاف ساير الاشياء فانها
وان كان الحق عين كل منها فليست عينه لانها مظاهر بعض اسمائه
فلا يتجلى الحق فيها على صورته الذاتية واما اذا قلت انسانا اي
انسانا كاملا في الانسانية فهو الذي يتجلى الحق على صورته الذاتية فهو
عينه م فلا تحجب بانسان فقد اعطاك برهانا ش اي فلا تحجب بالانسان
عن الحق من حيث ان الانسان اسم من اسماء الاكوان من حيث تشخصه فانه
من حيث الحقيقة اسم من اسماء الحق من حيث كونه تعالى عين الاعيان
بل هو الاسم الاعظم المحيط بجميع الاسماء الا ان الله تعالى اله رب دائما
وما يطلق عليه اسم السوى مألوه مربوب والانسان برزخ بين
بحري الالهية والمألوهية والربوبية والمربوبية عين البحرين
فلا تكن محجوبا بمألوهيته عن الهيته فقد اعطاك برهانا على الهيته وربوبيته
م فكن حقا وكن خلقا تكن بالله رحمانا ش هذا تمام المدعى اي كن
ببرزخيتك حقا بالحقيقة وكن خلقا بالصورة البشرية
فيقوم بك من حيث حقيقتك جميع الاسماء الالهية وتعم بخلقيتك
جميع الحقايق والاعيان فتعم الحق بحقيقتك الجامعة للذات
الالهية والاسماء كلها وتعم الخلق برحمة الله وفيضه الواصل

الى العالم كله من حيث انك خليفة على العالم وواسطة جوده وتقوم
بجميع ما يحتاج اليه العالم فتسع الحق والخلق بعينه م وسع الحق بك
ذلك فتكون رحمانا بالعموم وجودك وسعة رحمتك وجودك
وغذ خلقه منه تكن روحا وريحانا ش اشارة الى ما سبق من ان الحق
بالوجود غذاء الخلق اذ به قوامه وبقاؤه وحيوته كالغذاء الذي
به قوام المتغذي وبقاؤه وحيوته فتغذى انت بالوجود الحق
جميع الخلق لانك النايب في ذلك عن الله وقد تغذى الحق باحكام
الكون وصور الخلق كما تقرر من قبل فظهر له بذلك اسماء وصفات
ونعوت واحكام ونسب واضافات فتكون بهذا روحا
للحقايق الكونية العدمية تريحها بالوجود عن العدم وتروحها
عن ظلمتها بنور القدم وتكون ريحانا للوجود الحق بالروايح
الخلقية الكيانية والنشآت الصورية الامكانية م فاعطيناه
ما يبدو به فينا واعطانا فصار الامر مقسوما باياه وايانا
ش اي اعطينا الحق من قابلياتنا ما يظهر به فينا ويتعين بنا واعطانا
الوجود الذي به ظهرنا فصار الامر الوجودي ذا وجهين له نسبة
الينا ونسبة اليه تعالى منقسما باعتبار العقل لا في العين الى قسمين
قسم له منا وقسم لنا منه وقد وضع ضمير المنصوب المنفصل
موضع المجرور المتصل لان المراد اللفظ اي بهذين اللفظين
كانه قال ان اعطينا الظهور به اياه واعطى الوجود به ايانا

فاحياه الذي يدري بقلبي حين احيانا ش اي حين احيانا واوجدنا بوجوده احياه واظهره الذي تعلمه في قلبي من حيوته بحيوتنا و ظهوره بصورنا وسماعه وابصاره بسمعنا وبصرنا كما ذكرنا في قرب الفرايض ومن قوله سبحان من اودع ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب ثم بدا في خلقه ماشيا في صورة الآكل والشارب وكنا فيه اكوانا وازمانا واعيانا ش وكنا في الازل قبل ان يوجدنا اكوانا في ذاته اي كان حقايقنا اعيان شئونه الذاتية الالهية والوجود الحق مظهر لنا ومجلى لتلك الاعيان فكنا في اكوانه الازلية التي كان بنا ولم نكن معه لكوننا عين كونه الذي كان ولم نكن في غيب العلم الازلي وكذلك في الوجود العيني احيانا وكوننا بان كان سمعنا وبصرنا وقوانا وجوارحنا وفي الجملة اعياننا في قرب النوافل فكنا سمعه وبصره ولسانه واعيان اسمائه واكوانه في قرب الفرايض واما كوننا ازمانا فيه فلتقدر الدهر بتقدم بعضنا على بعض وتاخر بعضنا عن بعض في الوجود والمرتبة فان كل متبوع منا وملزوم من احوالنا يتقدم في الوجود والمرتبة والشرف تابعه ولازمه فكنا في الحق ازمانا بالتقدم والتاخر في المظهرية وصار امتداد النفس الرحماني بنا انفاسا واوقاتا وامتداد الدهر ازمانا وليس بدايم فينا ولكن ذاك احيانا ش اي وليس ذلك القرب اي قرب الفرايض والنوافل دايما فينا ولكن احيانا كقوله صلعم لي مع الله وقت

لا

لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقول زين العابدين عليه السلم لنا وقت بكوننا فيه الحق ولا نكونه وهو زمان غلبة حقية الانسان الكامل على خلقيته م ومما يدل على ما ذكرناه في امر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري ان الحق وصف نفسه بالنفس الرحماني ولابد لكل موصوف بصفة ان يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة وقد عرفت ان النفس في المتنفس ما يستلزمه فلذلك قبل النفس الالهي صور العالم فهو لها كالجوهر الهيولاني وليس الا عين الطبيعة ش النفس الرحماني هو فيضان وجود الممكنات التي اذا بقيت في العدم على حال ثبوت اعيانها بالقوة كانت كرب الرحم واذا وصف نفسه بالنفس وجب ان ينسب اليه جميع ما يستلزمه النفس من التنفيس وقبول صور الحروف والكلمات وهي ههنا الكلمات الكونية والاسمائية فان الوجود انما يفيض بمقتضيات الاسماء الالهية ومقتضيات قوابلها فللنفس احدية جمع الفواعل الاسمائية والقوابل الكونية والتقابل الذي بين الاسماء وبين القوابل وبين الفعل والانفعال فكذلك وجود الانسان الذي هو من النفس يستلزم الفاعل الذي هو النافخ والقابل الذي هو صورة البشر العنصري والفعل والانفعال الذي هو النفخ وحيوة الصورة فلذلك قبل النفس صور العالم اي وجودات الاكوان كما يقبل نفس المتنفس صور الحروف والكلمات وبظهورها يحصل التنفيس عن كرب الرحمن

الطبيعة الكلية

١٦٤

فالنفس لها الى صور العالم كالجوهر الهيولاني للصور المختلفة وليس ما يستلزم
النفس الرحماني الاعيان الطبيعة يعني الطبيعة الكلية ومن اسمه الله القوي
ومن التي لا يكون افعالها الا على وتيرة واحدة سواء كانت مع الشعور
او لا معه فان التي لا شعور معه له شعور في الباطن عند اهل الكشف
فلا حركة عندهم الا مع الشعور ظاهرا او باطنا حتى ان للجماد شعور
في الباطن فالطبيعة الكلية بهذا المعنى تشمل الارواح المجردة الملكوتية
والقوى المنطبعة في الاجرام ويسميها الاشراقيون النور القاهر
ثم قسموا الانوار القاهرة اي القوية في التاثير الى قسمين المفارقات
واصحاب الاصنام والمفارقات هم الملأ الاعلى لان كل واحد من
اهل الجبروت والملكوت لا يفعل ما يفعل الا على وتيرة واحدة
ولا يفعل بعضهم افعال بعض كما حكى الله تعالى عنهم وما منا الا له
مقام معلوم واصحاب الاصنام هم القوى المنطبعة في الجوهر
الهيولاني وخصصها باسم الطبايع فان الطبيعة عند الفلاسفة
قوة سارية في جميع الاجسام تحركها الى الكمال وتحفظها ما دامت
تحتمل الحفظ فوافق وجدان الشيخ وذوقه مذهب الاشراقيين
في الطبيعة الكلية القوى المنطبعة في الاجسام الهيولانية القابلة للصور
ومن لوازم النفس الرحماني الطبيعة الكلية وهيولى العالم القابلة
على ما ذكرنا ان النفس يستلزم الفواعل والقوابل ولاحديتها
فان الوجود لما اضاف المطلق صورة احدية الفواعل والقوابل

حتى

في ان السموات عنصرية

حتى يصير الجملة به موجودا واحدا وكلمة واحدة من حروفها كالحيوان
والنبات وسائر الاكوان م فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما فوق
العناصر وما تولد عنها فهو ايضا من صور الطبيعة ومن الارواح العلوية
التي فوق السموات السبع واما ارواح السموات السبع واعيانها فهي عنصرية
فانها من دخان العناصر المتولد عنها ش هكذا مذهب الصوفية واهل
الشرع وكثير من الحكماء الاسلاميين والقدماء الاشراقيين في كون السموات
السبع على هذا المذهب م وما تكون عن كل سماء من الملائكة ش اي نفوسها
المنطبعة م فهو منها ش اي من العناصر م فهم عنصريون ومن فوقهم طبيعيون
ولهذا وصفهم الله بالاختصام يعني الملأ الاعلى لان الطبيعة متقابلة ش
هذا معلوم مما ذكرناه آنفا والاختصام بين الملأ الاعلى انما هو لاختلاف
نشآتهم لان الغالب على بعضهم صفة القهر وعلى البعض صفة المحبة
فيختلف مقتضيات نشآتهم فيختصمون م والتقابل الذي في الاسماء
الالهية التي هي النسب انما اعطاه النفس الا ترى الذات الخارجة عن هذا
الحكم كيف جاء فيها الغني عن العالمين فلهذا خرج العالم على صورة من
اوجدهم ش انما التقابل الذي في الاسماء اعطاه النفس اي الوجود لان
التقابل لا يكون الا بين الاشياء العدمية والمعاني العلمية فان عين الحرارة
والبرودة والسواد والبياض في العقل والعلم اي معانيها يجتمع
في ذهن الناس ولا تقابل والاسماء لا تتقابل الا في صورها التي يتحقق
بها حقايق تلك النسب الاسمائية ولولا وجوداتها بظهورها في الصور

لم تتقابل وذلك الظهور هو النفس ولهذا ما كانت الالٰهية بالاسماء
غنية عن العالمين انما الغنى هو للذات الخارجة عن حكم النفس فلهذا
خرج العالم على صورة من اوجدهم من الاله اى الحضرة الواحدية
الاسمائية م وليس من اوجد اعيان العالم م الا النفس الاكبر ش والضمير
المنصوب في اوجدهم للعالم باعتبار اعيانه على التغليب م فبما
فيه من الحرارة علا ش في الصور الاسمائية الربانية م وبما فيه من البرودة
والرطوبة سفل ش في الصور الكيانية من اجزاء العالم م وبما فيه من
اليبوسة ثبت ولم يتزلزل فالرسوب للبرودة والرطوبة الا ترى الطبيب
اذا اراد ان يسقى دواء لاحد ينظر في قارورة مائه فاذا رآه رسب علم
ان النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع في النجح وانما يرسب لرطوبة
وبرودة الطبيعة ش النضج عند الاطباء تهيئ المادة للاندفاع ولا
يسهل الاندفاع الا بالسيلان الذى هو بالرطوبة والتسفل والنزول
الذى هو بالبرودة فاذا رسب في القارورة علم ان الخلط سهل الاندفاع
ولهذا قال الاطباء ان القوة الدافعة لا تتمكن على فعلها الا بمعونة
البرودة والمقصود ان النفس الذى هو الوجود الواحد يقتضى التقابل
بما يستلزم من الجهتين المختلفتين في الامر الواحد وهو الطبيعة المقتضية
للامور المتضادة م ثم ان هذا الشخص الانسانى عجن طينته بيديه وهما
متقابلتان وان كانت كلتا يديه يمينا فلا خفاء بما بينهما من الفرقان
ولو لم يكن الا كونهما اثنين اعنى يدين لانه لا يؤثر في الطبيعة الا ما يناسبها

فجاء باليدين ش ولما كانت الطبيعة مقتضية للتقابل كانت الاسماء
الالٰهية متقابلة لانه لا يؤثر في الطبيعة الا ما يناسبها فاخبر ان الله
عجن طينة آدم اى الشخص الانسانى بيديه وهما المتقابلان من اسمائه
وهما وان كانتا كلتاهما يمين اى متساويان في القوة فالفرق بينهما
ظاهر فان الجلال والجمال والقهر واللطف والغضب والرضا لا خفاء
في تقابلهما وكذا الفعل والانفعال والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة في الطبيعة ولو لم يكن في تقابلهما الا كونهما اثنين لكفى في
تقابلهما فعبر عن كل متضادتين باليدين م ولما اوجده باليدين
سماه بشرا للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين اليه
وجعل ذلك من عنايته بهذا النوع الانسانى فقال لمن ابى عن السجود له
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى استكبرت على من هو مثلك
يعنى عنصريا ام كنت من العالين عن العنصر ولست كذلك ش المباشرة
اللائقة بالجناب الاكبر باليدين هو التوجه نحوه بايجاده بالاسماء
المتقابلة وذلك من كمال عنايته به ولهذا وبخ ابليس لامتناعه من
سجود من خلقه باليدين اى الجمع بين الصفات المتقابلة ففيه اشارة منه
تعالى الى فضل من توجه اليه في ايجاده باليدين على من ليس كذلك
م ويعنى بالعالين من علا بذاته عن ان يكون في نشأته النورية عنصريا
وان كان طبيعيا فما فضل الانسان غيره من الانواع العنصرية
الا بكونه بشرا من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر

من غير مباشرة ش العالون هم الملائكة المهيمون في سبحات جلال وجه الحق
لفناء خلقيتهم في حقيتهم بغلبة احكام الوجوب في ذواتهم على احكام
الامكان لنشأتهم النورية وفنائهم عن انفسهم فيما فضل الانسان
غيره من الكائنات العنصرية بكونه نوريا بل بكونه بشرا من طين
باشر الله خلقه باليدين فهو افضل من كل ما خلقه لا بالمباشرة
اى باليد الواحدة بان لا يجمع فيه بين المتقابلات بالصفات
المتماثلة فى حجب م فالانسان في الرتبة فوق الملائكة الارضية والسماوية
والملائكة العالون خير من هذا النوع لان فيه بالنص الالهي ش اى
الانسان الذى هو الحيوان لاستهلاك الحقية في هذا النوع في الخلقية
والنورية في الظلمة والظهور بانفسهم بخلاف العالين والنص قوله
ام كنت من العالين م فمن اراد ان يعرف النفس الالهي فليعرف العالم
فانه من عرف نفسه فقد عرف ربه الذى ظهر فيه اى العالم ظهر في نفس
الرحمان الذى نفس الله تعالى به عن الاسماء الالهية ما تجده من عدم
ظهور آثارها بظهور آثارها فامتن على نفسه بما اوجده في نفسه فاول
اثر كان للنفس انما كان في ذلك الجناب ثم لم يزل الامر ينزل بتنفيس
العموم الى آخر ما وجد ش انما علق معرفة النفس الالهي بمعرفة العالم
لان العالم ليس الا ظهور صور الاعيان وذلك الظهور هو النفس
وعلل الحديث بالتعليل المذكور لان الانسان هو العالم الصغير
والعالم هو الانسان الكبير فكان من عرف نفسه عرف ربه هو الذي

ظهر فيه فلذلك عرف ان الذى ظهر في نفس الرحمن العالم هو الاسماء الالهية
التى نفس الله تعالى بنفسه عنها كربها بما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور
آثارها في صور العالم بالنفس فامتن على نفسه تعالى اولا بما اوجده
في نفسه من صور اسمائه فان الاسماء عين ذاته فالامتنان عليها بظهور
آثارها امتنان منه على نفسه بنفسه فاول اثر كان للنفس انما كان
في الجناب الالهي باظهار اسمائه وآثارها ثم لم يزل يتنزل الامر من ظهور الاسماء
ثم الآثار بل الاسماء بالآثار الى آخر ما وجد ولا آخر لظهور الاسماء بالآثار
والآثار بالاسماء الى ما لا يتناهى وما في ما تجده موصولة منصوبة
المحل بنفس م فالكل في عين النفس كالضوء في ذات الغلس ش
الغلس ظلمة آخر الليل اى صور الاسماء الالهية والاكوان والآثار
والاعيان الظاهرة في عماء النفس كالضوء المنتشر في ظلمة آخر
الليل فان الضوء يظهر دون الغلس فلذلك تظهر الاسماء وآثارها
اى صورها دون النفس فان النفس ما هو الا ظهور هذه الاشياء م
والعلم بالبرهان في سلخ النهار لمن نعس فيرى الذى قد قلته
رؤيا تدل على النفس ش يعني ان العلم بالنفس في ما ذكر من لوازمه
لا ينال الا بالكشف واما العلم به من طريق البرهان بتركيب المقدمات
واستنتاج النتائج فهو حال من نعس في وقت سلخ ضوء نهار
الكشف عن ظلمة ليل الغفلة فيرى رؤيا تعبيرها ما قلته من النفس
ولوازمه عند اهل الكشف شبه العلم الفكري من وراء حجاب

بالرؤيا التردد عند التعبير على المعنى المكشوف بالتجلى م فيزيح عن كل
كرب في تلاوته عبس ش اى فيزيح العلم الحاصل بالبرهان عن كل كرب
وضيق يجده في حال حجابه وتفكره فيه راحة يظهر بها على وجهه
بشر قوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة بعد عبوسه
في تلاوته عبس وتولى عند احتجابه م وقد تجلى للذى قد جاء في طلب القبس
يعنى ان العلم البرهانى قد يفيد سرور الوجدان من وراء حجاب
واما طالب الكشف فقد يتجلى له جلية الحق دائما كما جاء في طلب القبس
مجدا في طلبه فتجلى له حقيقة هذا السر الخفى عيانا يعنى موسى بن
عمران عليه السلم م فرآه نارا وهو نور في الملوك وفي العسس ش اى
تجلى له نور وجهه في مثال النار على شجرة نفسه وكان نور الانوار
اى نور الحق المتجلى في الكمل الواصلين السابقين الذين هم ملوك
اهل الجنة والعمال في الاعمال الحجابية من السعداء والابرار فان
ظهور نوره وتجليه في الشريف الرفيع العلوى كظهوره في الدنى
الوضيع السفلى والتفاوت في المراتب بالكمال والنقصان انما
يكون بحسب القوابل والا فهو هو في الاوائل والاواخر والحقيقة واحدة
م فاذا فهمت مقالتى فاعلم بانك مبتلى ش وفي النسخ تعلم بحال
اذا على ان كانه قال فان فهمت وفى نسخة عرفت اى ان فهمت
ما قلت لك فاعلم بانك في وقوفك خلف الحجاب او في طلب امر سواه
فقير مفلس متحير م لو كان يطلب غير ذا لرآه فيه وما نكص

اى لو طلب موسى غير النار لرأى الله في صورته يعنى لما بلغ غاية جهده
وطاقته في الطلب تجلى له الحق في صورة مطلوبه لحصانه الضرورى و
انه الحق لو لم يتعلق همتك بغير الحق وغلبت محبتك اياه على محبة
الكل لتجلى عليك في صورة ما اهمك ولو طلبت غيره واجبته
فانت محجوب عن الحق بمطلوبك فطوبى لمن لم يتعلق بقلبه غير حب
مولاه ولا يطلب في قصده طول عمره الا اياه م واما هذه الكلمة
العيسوية لما قام لها الحق في مقام حتى نعلم ويعلم استفهمها عما
نسب اليها هل هو حق ام لا مع علمه الاول بهل وقع ذلك الامر ام لا
فقال له اانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله فلابد
في الادب من الجواب للمستفهم لانه لما تجلى له في هذا المقام وفي هذه الصورة
اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع فقال وقدم التنزيه
سبحانك فحدد بالكاف التى تقتضى المواجهة والخطاب ش اى
لما تجلى الحق للكلمة العيسوية لتحقيق العلم المطلق في المتعين المتقيد
مع ان الحقيقة تقتضى وحدة المطلق والمقيد والمستفهم والمستفهم
قام العيسى في مقام الاثنينية والمخاطبة وانفراد كل منهما بتعينه
ابتلاء له بظهور علمه المطلق في المظهر العيسوى متقيدا بالاضافة
وهو مقام حتى نعلم ويعلم اى حتى يظهر علمنا فيه ويعلم هو من
حيث هو هو لا من حيث هو نحن مستفهما اياه عما هو اعلم به منه مما
نسب اليه هل هو حق ام لا ليظهر علمه تعالى في الصورة العيسوية

عند اجابته اياه بعين الجمع في صورة التفرقة فيكون تعين عيسى ع
عين تعينه تعالى في الصورة العيسوية وعليها المضاف اليها علمه
وهذه حكمة الاستفهام مع علمه بان المستفهم عنه وقع ام لا
لانه اذا قال له أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله
لم يكن لعيسى ع في رعاية ادب الحضرة بد من ان يجيبه فاقتضت الحكمة
الترقية الى عيسى ان يقدم التنزيه المطلق الدال على نفي التعدد
عن الالهية ودعوى الالهية والغيرية مع رعاية ادب التجلي بحجاب الخطاب
والغيرية باضافة سبحانك الى الكاف فافرده بالتنزيه وحدده
بالاضافة بحكم حجاب الخطاب فان قلت فثبت في مقام التجلي في جوابه
وحدد الحق محجبا في التفرقة بعين احدية الجمع م ما يكون لي من
حيث انا لنفسي دونك ان اقول ما ليس لي ش من حيث انا متعين
م بحق اي ما يقتضيه هويتي ولا ذاتي ان كنت قلته فقد علمته لانك
انت القائل ومن قال امرا فقد علم ما قال وانت اللسان الذي اتكلم به
كما اخبرنا رسول الله صلعم عن ربه في الخبر الالهي فقال كنت لسانه الذي
يتكلم به فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام الى عبده
ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم ما في نفسي والمتكلم الحق
ولا اعلم ما فيها ش من كونها انت م فنفى العلم عن هوية عيسى
من حيث هويته لا من حيث انه قائل وذو اثر ش اي القائل والمتكلم
هو الحق م انك انت فجاء بالفصل والعماد تاكيدا للبيان و

اعتمادا على انه لا يعلم الغيب الا الله ش يعني اكد الخطاب بالتفرقة في
عين الجمع بالفصل والعماد تحقيقا لافراد الحق من حيث تعينه في اطلاقه
وفصله عن تعينه الشخصي ليكون العلم كله منسوبا اليه في الاطلاق
والتقييد والجمع والفرق فانه هو علام الغيوب م ففرق وجمع
ووحد وكثر وضيق ووسع ش اي فرق بافراد المخاطب وتميزه
عن المخاطب وجمع بجعل الحق متعينا في الصورة العيسوية و
في كل شيء من العالم وفي ذاته مطلقا ووحد بهذا الجمع من حيث
احديته المطلقة وكثر من حيث هذا الفرقان في المتعينات وضيق
بجعله كل واحد على التعين ووسع من حيث شموله للكل من حيث
هو كل م ثم قال متمما للجواب ما قلت لهم الا ما امرتني به فنفى اولا
مشيرا الى انه ما هو ثم ش اي نفى القول اشارة الى ان عيسى ع
ما كان في الوجود عند القول م ثم اوجب القول ادبا مع المستفهم ش
اي اثبته في قوله الا ما امرتني به م ولو لم يفعل كذلك لاتصف بعدم
علم الحقائق وحاشاه من ذلك فقال الا ما امرتني به وانت المتكلم
على لساني وانت لساني فانظر الى هذه التنبئة الروحية الالهية ما الطفها
وادقها ش في قوله ما امرتني به مع انه عينه فافرد الحق بياء الكناية
عن المخاطب وحدد نفسه وميزه من حيث انه مأمور بياء كناية
المتكلم م ان اعبدوا الله فجاء بالاسم الله لاختلاف العباد في العبادات
واختلاف الشرائع ولم يعين اسما خاصا دون اسم بل جاء

قوله ما كان في الوجود عند القول فيصدق بوجوده
بانتفاء الموضوع

بالاسم الجامع للكل ثم قال ربي وربكم ومعلوم ان نسبته الى موجود ما
بالربوبية ليست عين نسبته الى موجود اخر فلذلك فصل بقوله ربي
وربكم بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب الا ما امرتني به
فاثبت نفسه مأمورا وليست ش اي المأمورية م سوى عبوديته
اذ لا يؤمر الا من يتصور منه الامتثال وان لم يفعل ولما كان
الامر ينزل بحكم المراتب لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبة ما بما يعطيه
حقيقة تلك المرتبة فمرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور و
مرتبة الآمر لها حكم يبدو في كل آمر فيقول الحق اقيموا الصلوة
فهو الآمر والمكلف المأمور ويقول العبد رب اغفر لي فهو الآمر
والحق المأمور فما يطلب الحق من العبد بامره هو بعينه يطلب
العبد من الحق بامره ش يعني الاجابة م ولهذا كان كل دعاء مجابا
ولا بد وان تاخر كما يتاخر بعض المكلفين ممن اقيم مخاطبا
باقامة الصلوة فلا يصلي في وقت فيؤخر الامتثال ويصلي
في وقت اخر ان كان متمكنا من ذلك فلا بد من الاجابة ولو بالقصد
ثم قال وكنت عليهم ولم يقل على نفسي معهم كما قال ربي وربكم شهيدا
ما دمت فيهم لان الانبياء شهداء على اممهم ما داموا فيهم فلما
توفيتني اي رفعتني اليك وحجبتهم عني وحجبتني عنهم كنت انت
الرقيب عليهم في غير مادتي بل في موادهم اذ كنت بصرهم الذي
يقتضي المراقبة فشهود الانسان نفسه شهود الحق اياه وجعله

هو العبد

بالاسم

بالاسم الرقيب لانه جعل الشهود له ش يعني شهودهم انفسهم بالحق م
فاراد ان يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم انه هو لكونه عبدا وان
الحق هو الحق لكونه ربا له فجاء لنفسه بانه شهيد وفي الحق بانه رقيب
وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيدا ما دمت فيهم ايثارا لهم في
التقدم وادبا ش معهم لان الحق في انفسهم شهيد عليهم ايضا ومع
الحق فان التقديم يفيد الاختصاص اي كنت عليهم خاصة شهيدا
دون غيرهم لانه ليس في وسعي الشهادة على جميع الامم فما كنت
شهيدا الا على من اشهدتني عليه واما انت فكنت انت الرقيب
عليهم وعلي وعلى كل شيء م واخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله
الرقيب عليهم لما يستحقه الرب من التقدم بالرتبة ش ومن الرقبة
على كل احد كما ذكر م ثم ان للحق الرقيب الاسم الذي جعله عيسى
لنفسه وهو الشهيد في قوله عليهم شهيدا فقال وانت على كل شيء شهيد
فجاء بكل للعموم وجاء بشيء لانه انكر النكرات وجاء بالاسم الشهيد
فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما يقتضيه حقيقة ذلك المشهود ش
ففرق في الشهادة ايضا بينه وبين ربه بان خصص شهادته بانها
عليهم خاصة دون غيرهم وعمم شهادة الحق كل شيء م فنبه على انه
هو الشهيد على قوم عيسى حين قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم
فهي شهادة الحق في مادة عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمعه وبصره
ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية اما كونها عيسوية فانها قول عيسى

أعلم

باخبار الله عنه في كتابه واما كونها محمدية فلوقوعها من محمد صلعم
بالمكان الذي وقعت منه ش اي لعلو شانها ورفعة مكانها
عنده م فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع
الفجر ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم وهم ضمير الغايب كان هو ضمير الغايب كما قال هم الذين
كفروا بضمير الغايب فكان الغيب سترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر
فقال ان تعذبهم بضمير الغايب وهو عين الحجاب الذي هم فيه
عن الحق ش اي حجاب تعين عيسى وحجابيتهم فانهم انما حجبوا بالصور
الشخصية المتعينة وحصروا الحق فيه بقولهم ان الله هو المسيح بن مريم
فكفروا اي ستروا وغابوا عن الحق المتعين فيه وفيهم وفي الكل
من غير حصر وذلك الحجاب والستر كان غيبا لهم م فذكرهم الله
قبل حضورهم ش الحق المتجلي في الفرقان يوم الجمع والفصل
م حتى اذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت من العجين ش اي حيث
احديته جمع العين م فصيرته مثلها فانهم عبادك فافرد الخطاب
للتوحيد الذي كانوا عليه ش في الحقيقة وان كانوا لا يعلمون ذلك
فانهم كانوا مشركين في زعمهم ومعتقدهم م ولا ذلة اعظم من
ذلة العبيد لانهم لا تصرف لهم في انفسهم فهم بحكم ما يريده بهم سيدهم
ولا شريك له فيهم فانه قال عبادك فافرد والمراد بالعذاب اذلالهم
ولا اذل منهم لكونهم عبادا فذواتهم تقتضي انهم اذلاء فلا تذلهم

فانك لا تذلهم بادون مما هم فيه من كونهم عبيدا وان تغفر لهم اي تسترهم
عن ايقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم اي تجعل لهم غفرا يسترهم
عن ذلك ويمنعهم منه فانك انت العزيز اي المنيع الحمى وهذا الاسم
اذا اعطاه الحق لمن اعطاه من عباده تسمى الحق بالمعز والمعطى له
هذا الاسم بالعزيز فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب
من الانتقام والعذاب وجاء بالفصل والعماد اي تاكيدا للبيان
ولتكون الاية على مساق واحد في قوله انك انت علام الغيوب
وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضا انك انت العزيز الحكيم فكان
سؤالا من النبي ع والحاحا منه على ربه في المسالة ليلة الكاملة الى طلوع
الفجر فرددها طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة في اول سؤال ما كرر
فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضا
مفصلا فيقول له في كل عرض وعين عين ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فلو راى في ذلك العرض ما يوجب
تقديم الحق وايثار جنابه لدعا عليهم لا لهم فما عرض عليه الا ما استحقوا
به ما تعطيه هذه الاية من التسليم لله والتعريض لعفوه ش ما في ما تعطيه
بدل من ما استحقوا به اي الا ما استحقوا به العفو مما تعطيه هذه الاية
من التسليم لله وتفويض امرهم الى الله وحذف مفعول استحقوا لدلالة
قوله والتعريض لعفوه عليه م وقد ورد ان الحق اذا احب صوت
عبده في دعائه اياه اخر الاجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حبا فيه

لا إعراضاً عنه ولذلك جاء باسم الحكيم والحكيم هو الذي يضع الأشياء
في مواضعها ولا يعدل بها عما تقتضيه وتطلبه حقايقها بصفاتها
فالحكيم العليم بالترتيب ش اي فالحكيم هو العليم بترتيب الاشياء م
فكان صلعم بترداده هذه الآية على علم عظيم من الله فمن تلا فهكذا
يتلو ش اي بالعلم والبكاء والتعريض ومحافظة الادب م والا
فالسكوت اولى به واذا وفق الله عبداً الى نطق بامر ما فما وفقه
اليه الا وقد اراد اجابته فيه وقضاء حاجته فلا يستبطئ احد
ما يتضمنه ما وفق له وليثابر مثابرة رسول الله صلعم على
هذه الآية في جميع احواله حتى يسمع باذنه او بسمعه كيف شئت
او كيف اسمعك الله الاجابة فان جازاك بالسان اسمعك باذنك
وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك ش وهذا غني عن الشرح

فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

انما خصت الكلمة السليمانية بالحكمة الرحمانية لاختصاصه عليه السلم
من عند الله بجميع انواع الرحمة العامة والخاصة فان الرحمة اما ذاتية
او صفاتية وكل واحدة منهما اما عامة او خاصة وقد خصه
الله تعالى بالوجود التام على اكمل الوجوه والاستعداد الكامل
للولاية والنبوة من الرحمة الذاتية الخاصة والعامة وبالمواهب
الظاهرة والباطنة واسبغ عليه نعمه الصورية والمعنوية
وسخر له العالم السفلي بما فيه من العناصر والمعادن والنبات

والحيوان

والحيوان والعالم العلوي بالامداد النورية والقهرية واللطفية
من الرحمة الصفاتية الخاصة والعامة مما يطول تفصيلها كالسلطنة
الكاملة والملك العام بالتصرفات التامة في الارض بالتبوء منها حيث شاء
والماء بالغوص والريح بالجري بامره حيث شاء وكيف شاء والنار
بتسخير الشياطين النارية كما ذكر الله تعالى في مواضع من القرآن وحكى عنه
قوله يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء ان
هذا لهو الفضل المبين وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس
والطير فهم يوزعون ولو لم يسخر الله له العالم العلوي حتى تؤيده
لما اطاعه الاكوان والشيطان ولا اذان له الانس والجان م
انه يعني الكتاب من سليمان وانه اي مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم
فاخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله ولم يكن كذلك
وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان عم بربه وكيف
يليق ما قالوه وبلقيس تقول فيه اني القي الي كتاب كريم اي
مكرم عليها ش ذهب الشيخ رضي الله عنه الى ان قوله انه من سليمان
حكاية قول بلقيس لا حكاية المكتوب في الكتاب وذلك ان بلقيس لما
القي اليها الكتاب قالت لقومها واراهم الكتاب انه من سليمان
فذلك قولها في طي الكتاب لا من المكتوب وكذلك قوله وانه من قولها
اي وان مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم الا تعلوا علي واتوني مسلمين
فما في الكتاب ليس الا بسم الله الرحمن الرحيم الى قوله مسلمين وقد تادب بعض

مع التحوّل في اعيان الطائفين في سليمان حيث لم يثبتهم ولم يصرح
تخطئتهم بل قال اخذ بعض الناس في تكلموا بما لا يليق ومعرفوله
ولم يكن كذلك ولم يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا ثم انكر
ما قالوا بقوله وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول اني القي الي
كتاب كريم فهي التي تقول انه من سليمان لان الضمير في انه يرجع الى الكتاب
في قولها وهذا اوضح التفسير وعلى ما قالوه ليس الضمير مذكورا
يعود اليه وفيه تعريض بهم وبخطائهم كانه يقول كيف يليق ما قالوه
في حق سليمان من الطعن في كتابه وهم مسلمون وبلقيس قد وصفت كتابه
بالكرم وانه يكرم عليها وهي كافرة فقولها انه من سليمان بعد ذكر
الكتاب بيان للمرسل وقولها وانه بيان لمضمون الكتاب وهو
بسم الله الى اخره م وانما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلعم
وما مزقه حتى قراه كله وعرف مضمونه فكذلك كانت تفعل بلقيس
لو لم توفق لما وفقت فلم يكن يحمي الكتاب عن الاخراق بحرمة صاحبه
تقديم اسمه عم على اسم الله تعالى ولا تاخيره عنه ش هذه اقامة
لعذرهم اي ربما حملهم على ما قالوه تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلعم
بعد ما قراه وعرف ان مضمونه دعوته الى خلاف دينه ومعتقده
وقد قدم فيه اسم الله واسم رسول الله على اسمه فغاظه ذلك
فمزقه واما بلقيس فوفقها الله تعالى لما قرات الكتاب فامنت
باطنا وقالت لقومها انه كتاب كريم من سلطان عظيم فلو لم توفق

لما وفقت له لمزقته سواء قدم فيه اسم سليمان على اسم الله او اخر عنه
فلم يكن تقديم اسمه حاميا للكتاب عن الاخراق بسبب حرمة صاحبه
ولا تاخيره فلم يكن لما قالوه وجه م فاتى سليمان بالرحمتين رحمة
الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم ش اي فصل ما
في اسم الله من احديته جمع الاسماء بالرحمن الدال على رحمة الامتنان
لعموم الرحمة الرحمانية الكل من حيث ان الرحمن هو الحق باعتبار كونه
عين الوجود العام للعالمين فعمّ بهذه الرحمة الذاتية جميع الاسماء
والحقائق فهي رحمة الامتنان التي لا يخلو عنها شيء كما قال وسعت
رحمتي كل شيء حتى وسعت اسماءه فانها عين ذاته كعلمه كما قال
على لسان الملائكة ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما ولهذا قال
الامام المحقق جعفر بن محمد الصادق ع الرحمن اسم خاص اي بالله تعالى
بصفة عامة اي صفة له شاملة للكل لانه لا يمكن غيره ان يسع
الكل ش وبالرحيم الدال على رحمة الوجوب لخصوص الرحمة الرحيمية
بما يقتضي الاستعداد بعد الوجود فالاعيان بالتجلي الذاتي
مرحومة بالرحمة الرحمانية اي التجلي الذاتي الأقدم الفيض الاقدس
دون الرحيمية فانها بعد الاستعداد ولهذا قال الامام الرحيم
اسم عام اي مشترك لفظا بين الحق والخلق بصفة خاصة بما يستعد
فان الكمال الذي هو مقتضى الاستعداد بعد الوجود لا بد من وقوعه
اما بواسطة الهادي والمرشد والمعلم من اسماء الله والملك او الانسان

الحديث

الذان هما صورة الاسماء الثم فامتن بالرحمن واوجب بالرحيم
وهذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن
فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره
الحق من الاعمال التي ياتي بها هذا العبد حقا على الله اوجبه له
على نفسه يستحق بها هذه الرحمة اعني رحمة الوجوب ش فامتن
على الكل بالرحمن اي بتعميم الرحمة في قوله ورحمتي وسعت كل شيء
واوجبها في قوله فساكتبها للذين يتقون وقوله سبقت رحمتي
غضبي امتنانا منه على الكل بايجاب الرحمة له على نفسه وهو معنى
قوله فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن يعني دخول الخاص تحت العام
لانه انما اوجب الرحمة السابقة على الغضب في قوله كتب على نفسه الرحمة
ليكون للعبد بما ذكره من الاعمال التي اوجدها الله على يده واجراها
عليه تلك الرحمة وذلك الثواب الذي وعده على تلك الاعمال
حقا له على الله اوجبه على نفسه له بسبب الكتابة عليها امتنانا يستحق
ذلك العبد بها هذه الرحمة فذلك وجوب في ضمن الامتنان
اذ الكتابة على نفسه امتنان م ومن كان من العبيد بهذه المثابة
فانه يعلم من هو العامل منه ش وفي نسخة العامل به اي من كان
من العبيد مستحقا لرحمة الوجوب بالتقوى والعمل الصالح يعلم
ان الله هو العامل بهذا العبد او من هذا العبد هذه الاعمال
التي تستدعي هذه الرحمة على سبيل المجازاة بما يناسبها فان

هذا العلم من اعلى مراتب التقوى م والعمل منقسم على ثمانية اعضاء
من الانسان وقد اخبر الحق تعالى انه هوية كل عضو منها فلم يكن
العامل غير الحق والصورة للعبد والهوية مندرجة فيه اي في
اسمه لا غير ش يعني ان هوية العبد هو حقيقة الله اندرجت في اسمه
فالعبد اسم الله والهوية المسماة به هو الله م لانه تعالى عين
ما ظهر وسمي خلقا وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد بكونه
لم يكن ثم كان ش اي وبسبب ان هذا العبد لم يكن ثم كان تحقق بالآخرية
من هذه الحيثية فهو الآخر وفي ما ذاته يسمى الله بالآخر م وبتوقف
ظهوره عليه وصدور العمل منه كان له الاسم الباطن والاول ش
اي بتوقف وجود العبد على الله تعالى الموجد له ومن حيث ان الاعمال
صادرة من العبد ظاهرا تحقق للحق الاسم الاول والباطن من غيب
هوية العبد فان الحق هو العامل به وفيه م فاذا رايت الخلق
رايت الاول والآخر والظاهر والباطن وهذه معرفة لا يغيب عنها
سليمان عم بل هي من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده يعني الظهور
به في عالم الشهادة ش يعني ان سليمان عم كان عارفا بان الله هو
العامل لسليمان وغيره ما يصدر عنه من الاعمال والتصرفات و
التسخيرات ولو لم يشهد ان الله عينه وجميع قواه وجوارحه لما
تاتى له هذا السلطان والحكم الكامل م فقد اوتي محمد صلعم ما اوتيه
سليمان وما ظهر به فمكنه الله تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل

ليفتنك ش وفي نسخة ليضلك م فهمّ بأخذه وربطه بسارية من سواري
المسجد حتى يصبح فيلعب به ولدان المدينة فذكر دعوة سليمان عم
فرده خاسئا فلم يظهر عم بما اقدر عليه وظهر بذلك سليمان ثم قوله
ملكا فلم يعم فعلمنا انه يريد ملكا ما ورايناه قد شورك في كل
جزء جزء من الملك الذي اعطاه الله فعلمنا انه ما اختص الا بالمجموع
من ذلك وبحديث العفريت انه ما اختص الا بالظهور وقد يختص
بالمجموع والظهور ولو لم يقل صلعم في حديث العفريت فامكنني الله
منه لقلنا انه لما همّ باخذه ذكره الله دعوة سليمان ليعلم انه
لا يقدره الله على اخذه فرده الله خاسئا فلما قال فامكنني الله
منه علمنا ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه ثم ان الله ذكره
فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه فعلمنا من هذا ان الذي لا ينبغي
لاحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم ش وكلامه هذا
ظاهر م وليس غرضنا من هذه المسئلة الا الكلام والتنبيه على الرحمتين
اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب
الرحمن الرحيم فقيد رحمة الوجوب في قوله فساكتبها للذين يتقون
واطلق رحمة الامتنان في قوله ورحمتي وسعت كل شيء حتى الاسماء
الالهية اعني حقايق النسب ش اي الذي يمتاز بها كل اسم بخصوصيته
من الآخر فان للاسماء مدلولين احدهما هذه الخصوصية والثاني
من حيث هي فان كل اسم هو الذات عينها والذات عينه فلا يطلق

عليه بهذا الاعتبار انه مرحوم ويطلق على خصوصيته اي الحقيقة المميزة
انها مرحومة فالمرحومة من حقايق النسب الداخلة تحت عموم كل شيء
ومن على وجهين احدهما المعاني التي هي امور اعتبارية وتعيناتها لا تحقق
لها في الاعيان الا بالعلم والرحمة الذاتية فانها نسب للذات كالحيوة
والعلم والقدرة وساير معاني الصفات المنسوبة اليه والثاني
نسب هذه النسب للحق الواحد الاحد كالحيية والعالمية والقادرية
وامثالها فهي التي وسعتها رحمة الامتنان مع العالمين م فامتن
علينا بما فتح نتيجة رحمة الامتنان بالاسماء الالهية والنسب الربانية ش
اي فامتن على الاسماء بوجودنا يعني الكمّل من نوع الانسان
فان الله اكرم ادم بتعليم الاسماء وجعله وبنيه مظاهرها ومظاهر
النسب اي حقايق الاسماء من الصفات فيخرج اي الكمل من هذا النوع
نتيجة الرحمة الذاتية الرحمانية التي هي رحمة الامتنان وبنا رحم الاسماء
فاوجدها م ثم اوجبها على نفسه بظهورنا لنا ش اي بمعرفتنا انفسنا
فانها رحمة رحيمية وجوبية م واعلمنا انه هويتنا لنعلم انه
ما اوجبها على نفسه الا لنفسه فما خرجت الرحمة عنه ش فهو الراحم والمرحوم
م فعلى من امتن وما ثمّ الا هو الا انه لا بد من حكم لسان التفصيل لما
ظهر من تفاضل الخلق في العلوم حتى يقال ان هذا اعلم من هذا
مع احدية العين ش فالتفاضل بالظهور والخفاء بحسب تفاوت
الاستعدادات في المظاهر لان العين الواحدة في كل مظهر هو صفة

حين قال ليس كمثله شيء فنفى وهو السميع البصير فاثبت بصفة تعم
كل سامع بصير من حيوان وما ثم الا حيوان الا انه بطن في الدنيا
عن ادراك بعض الناس وظهر في الاخرة لكل الناس فانها الدار
الحيوان ش لما تحقق ان الحق تعالى هو عين الوجود المطلق وان
حيوته وعلمه وساير صفاته هي عين ذاته بحيث كان الوجود
كان العلم والحيوة وساير الصفات الا ان المظاهر كما ذكر متفاوتة
في الصفاء والكدورة والجلاء وعدمه اي لاعتدال وعدمه
فما كان اصفى واجلى واعدل ظهر فيها الحيوة والادراك
فسمي حيوانا وما كان اكدر واضد او ابعد عن الاعتدال ظهر
فيه الوجود الذي هو اعم انواع الرحمة الذاتية وبطن الحيوة و
العلم لعدم قبول المحل لظهور ذلك فلم يسم حيوانا عرفا
بل جمادا او نباتا وذلك لاحتجاب اهل الحجاب عن الحقايق و
عدم نفوذ بصايرهم في البواطن واما المحققون من اهل الكشف
هم الذين اطلعهم الله على الحقايق فلم يحتجبوا عن البواطن للطف
بصايرهم فهم يعرفون ان الكل حيوان وكذلك في الاخرة
عند كشف الغطاء عن اعين المحجوبين ورفع الستر عن ابصارهم
عمت المعرفة وعرف الكل ان الكل حيوان لانها دار
الحيوان م وكذلك الدنيا الآن حيوتها مستورة عن بعض
العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه

كلما كان الوجود
كان العلم والحيوة
وساير الصفات

واتم استعداداً وجلاءً كان اظهر كمالاً وجمالاً م ومعناه معنى
نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم فهذه مفاضلة في الصفات
الالهية ش فان العلم اكمل من الارادة فمن تجلى الله له بصفة العلم حتى
انكشف له العلم اللدني كان اكمل ممن تحقق بارادة الله لفناء ارادته
في ارادة الحق فحصل له مقام الرضاء م وكمال تعلق الارادة وفضلها
وزيادتها على تعلق القدرة وكذلك السمع الالهي والبصر وجميع الاسماء
الالهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض كذلك تفاضل
ما ظهر في الخلق من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين وكما
ان كل اسم الهي اذا قدمته سميته بجميع الاسماء ونعتته بها ش لانك
ما قدمته الا لعمومه وشرفه فيتلوه تابعه كالرحمن بالنسبة الى الرحيم
م كذلك فيما ظهر من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به ش اي قوة قبوله
م فكل جزء من العالم مجموع العالم اي هو قابل لحقايق منفردات ش
وفي نسخة متفرقات م العالم كله فلا يقدح قولنا ان زيدا دون عمرو
في العلم ان تكون هوية الحق عين زيد وعمرو ويكون في عمرو اكمل منه
في زيد واعلم كما تفاضلت الاسماء الالهية وليست غير الحق فهو تعالى
من حيث انه عالم اعم في التعلق من حيث ما هو مريد وقادر و
هو هو ليس غيره فلا تعلمه يا ولي هنا وتجهله هنا وتنفيه هنا
وتثبته هنا الا ان اثبته بالوجه الذي اثبت نفسه ونفيته
عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالآية الجامعة للنفي والاثبات في حقه

من حقايق العالم فمن عمم ادراكه كان الحق فيما ظهر في الحكم ومن ليس كذلك
العموم فلا تحجب بالتفاضل وتقول لا يصح كلام من يقول ان
الخلق هوية الحق بعد ما رايت التفاضل في الاسماء الالهية
التي لا شك انت انها من الحق ومدلولها المسمى الله وليس الا الله
ش فلا تحجب نهي وتقول حال على انها جملة اسمية اي وانت تقول م
ثم انه كيف يتقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا وهو من
جملة من اوجدته الرحمة فلا بد ان يتقدم الرحمن الرحيم ليصح اسناد
المرحوم هذا عكس الحقايق تقديم من يستحق التاخير وتاخير من
يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه ش اي لما تحقق التفاضل
بين الاسماء امتنع عادة ان يتقدم سليمان اسمه على اسم الله
مع ان سليمان اسم اثر اوجدته الرحمة الرحمانية متقيدا بالمادة
السليمانية من جملة مظاهر اسم الرحمن المطلق عارف بذلك فلا
يتقدم المطلق على المقيد كما لا يتقدم الرحيم على الرحمن لان الرحمن
الذي اوجد سليمان واظهر عموم حكم سلطنته على العالم
يستحق التقديم بالذات على من اوجدهم ومن سليمان من جملتهم
فلا يليق بكمال علم سليمان ومعرفته تاخيره سيما في موضع
الاستحقاق الذي هو اول الكلام وصدر الكتاب ومفتتح الدعوة
الى الحق م ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من القى
اليها الكتاب وما عملت ذلك الا لتعلم اصحابها ان لها اتصالا

الى امور لا يعلمون طريقها وهذا من التدبير الالهي في الملك لانه
اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك خاف اهل الدولة على انفسهم
في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في امر اذا وصل الى سلطانهم عنهم
يامنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم على يدي من يصل
الاخبار الى ملكهم فكان قولها القي الي ولم تسم من القاه سياسة
منها اورثت الحذر منها في اهل مملكتها وخواص مدبريها وبهذا
استحقت التقدم عليهم ش هذا غني عن الشرح م واما فضل العالم من
الصنف الانسي على العالم من الجن باسرار التصريف وخواص الاشياء
فمعلوم بالقدر الزماني فان رجوع الطرف الى الناظر به اسرع من
قيام القائم من مجلسه لان حركة البصر في الادراك الى ما يدركه اسرع
من حركة الجسم فيما يتحرك منه فان الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين
الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور
فان زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة وزمان
رجوع طرفه اليه عين زمان عدم ادراكه والقيام من قيام الانسان
ليس كذلك اي ليس له هذه السرعة فكان آصف بن برخيا اتم في العمل
من الجن فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمان
الواحد فراى في ذلك الزمان بعينه سليمان عرش بلقيس مستقرا عنده
لئلا يتخيل انه ادركه وهو في مكانه من غير انتقال ش عالم الانس هو
آصف بن برخيا وهو مع فنون علومه كان مؤيدا من عند الله تعالى

لم يكونوا كذلك

معاً نام عالم القدرة باذن الله وتأييده أعطاه الله التصرف في
عالم الكون والفساد بالهمة والقوة الملكوتية فتصرف في عرش بلقيس
بخلع صورته عن مادته في سبا وايجاده عند سليمان فان النقل الحركة
اسرع من ارتداد طرف الناظر المحال اذ النقل زماني وحركة البصر
نحو المبصر وعنده آنية لوقوع ابصاره مع فتح البصر في وقت واحد
فاذاً ليس حصول عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان الى مكان
ولا بانكشاف صورته على سليمان في مكانه لقوله فلما رآه مستقراً عنده
فلم يبق الا ان كان التصرف الاتم من عالم الايد والقدرة فكان في
قول آصف انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك عين وقت انعدام
العرش في سبا وايجاده عند سليمان ع وهذا التصرف لعلّام من التصرف
الذي خص الله من شاء من عباده واقدره عليه وما كان ذلك الا
كرامة لسليمان ع حيث وهب الله تعالى لبعض اصحابه واحد خاصة هذا
التصرف العظيم وهو من كمال العلم بالخلق الجديد فان الفيض الوجودي
والنفس الرحماني دائم السريان والجريان في الاكوان كالماء الجاري في النهر
فانه على الاتصال يتجدد على الدوام وكذلك تعينات الوجود الحق في
صور الاعيان الثابتة في العلم القديم لا يزال يتجدد على الاتصال
فقد ينخلع التعين الاول الوجودي عن بعض الاعيان في بعض المواضع
ويتصل به الذي يعقبه في موضع اخر وما ذلك الا ظهور العين العلمي
في هذا الموضع واختفاؤه في الموضع الاول مع كون العين حالة في العلم

وعالم

وعالم الغيب ولما كان آصف عارفاً بهذا المعنى متحققاً به عند الله مخصوصا
منه بالتصرف في الوجود الكوني وقد آثر الله تعالى سليمان ع بصحبته
وآزره وقواه بمعونته اكراماً له واتماماً للنعمة عليه في تسخير الجن و
الانس والطير والوحش واعلاء لقدره واعظاماً لملكه سلط الغيرة
على آصف فغار على سليمان وملكه الذي آتاه من ان يتوهم الجن ان
تصرفهم الذي اعطاهم الله تعالى اعلى واتم من تصرف سليمان و
ذويه فاعلمهم ان الملك والتصرف الذي اعطي بعض اصحابه من خوارق
العادات اعلى واتم من الذي خص الجن به من الاعمال الشاقة الخارجة
عن قوة البشر الخارقة للعادة بحسب الفكر والنظر واعلم ان الجن ارواح
قوية متجسدة في اجرام لطيفة يغلب عليها الجوهر الناري والهوائي
كما غلب علينا الجوهر الارضي والمائي وللطافة جواهر اجسادهم
وقوة ارواحهم اقدرهم الله على التشكل باشكال مختلفة والتمكن
من حركات سريعة واعمال عن وسع البشر متجاوزة كالملائكة الا
انها سفلية والملائكة علوية والله اعلم والزمان في قول الشيخ
قدس الله روحه فان الزمان الذي يحرك فيه البصر عين الزمان
الذي يتعلق بمبصره وفي قوله فان زمان فتح البصر زمان تعلقه
بفلك الكواكب الثابتة وكل زمان استعمل في الفصل المتقدم بمعنى
الآن الذي اوردناه في الشرح وهو الذي لا يقبل الانقسام
في الخارج لصغره ويقبله في الوهم المسمى الزمان الحاضر لا الذي

تحقيق الجن

الزمان ح

هو نهاية الماضي وبداية المستقبل فان ذلك عدمي وهذا وجودي
ولفظ الآن مطلق عليهما بالاشتراك اللفظي م ولم يكن عندنا باتحاد
الزمان انتقال ش اى لم يمكن ان يكون مع اتحاد زمان قول آصف
ورؤية سليمان عرش بلقيس مستقرا عنده وعدمه فى سبا انتقال
اذ لابد للانتقال من زمان يتخلل وجوده فى سبا وكونه عند سليمان
م وانما كان اعدام وايجاد من حيث لا يشعر احد بذلك الا من عرفه
وهو قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد ش وهو اى عدم شعور
الناس باعدامه وايجاده معنى قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد
م ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له ش بيان اللبس
اى لم يتخلل زمان عدمه ووجوده حتى يروا فيه عدمه بل كان
وجوده متصلا لم يحسوا بعدمه وقتاما وكذلك فى كل شئ
من العالم لا يحسون وقتاما بعدمه من الخلقين المتعاقبين بل يرون
وجودا واحدا متصلا كما ترى م واذا كان هذا كما ذكرناه فكان
زمان عدمه اعنى عدم العرش من مكانه عين وجوده عند سليمان ش
اى عين زمان وجوده م من تجديد الخلق مع الانفاس ولا علم
لاحد بهذا القدر بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه فى كل نفس
لا يكون ثم يكون ش لاقتضاء امكانه عدمه كل وقت على الدوام
واقتضاء التجلى الدائم الذاتى وجوده بل اقتضاء التجليات
الفعالية الاسمائية على الاتصال دائما تكوينه بعد العدم فى زمان واحد

من غير

من غير قبلية ولا بعدية زمانية يحس بها بل عقلية معنوية لان هناك
عدم دائم مستمر باقتضاء العين الممكنة ووجود دائم مستمر بتجلى الذات
الاحدية وشئون وتعينات متعاقبة مع الانفاس باقتضاء التجلى
الاسمائية فان المشخصات المعينة لهذا الوجود المعين تتجدد مع الآنات
م ولا تقل ثم تقتضى المهلة ش اى لا تقل ان لفظة ثم تقتضى الزمان المتراخى
م فليس ذلك بصحيح وانما ثم تقتضى تقديم الرتبة العلية عند العرب فى مواضع
مخصوصة كقول الشاعر كهز الرديني ثم اضطرب وزمان الهز
عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك فقد جاء بثم ولا مهلة كذلك
تجديد الخلق مع الانفاس زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد
الاعراض فى دليل الاشاعرة فان مسئلة حصول عرش بلقيس من اشكل
المسائل الا عند من عرف ما ذكرناه آنفا فى قصته فلم يكن لآصف من الفضل
فى ذلك الا حصول التجديد فى مجلس سليمان ع ش يعنى ان حصول التعينات
المتعاقبة وظهور الوجود فى صورة عرش بلقيس او ظهور صورة
العرش فى وجود الحق او تعاقب الوجودات بتعاقب التجليات كلها
للحق وليس لآصف الا حصول التجديد وذلك ايضا ان كان بقصد منه
فهو للحق فى مادة آصف ولكن لسان الارشاد والتعليم يقتضى كما رسمه
الشيخ قدس الله روحه م فما قطع العرش مسافة ولا زويت له ارض
ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه وكان ذلك على يدى بعض اصحاب سليمان
ليكون اعظم لسليمان ع فى نفوس الحاضرين من بلقيس واصحابها

وسبب ذلك كون سليمان ع هبة الله لداود م قوله تعالى ووهبنا لداود
سليمان والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام لا بطريق الجزاء الوفاق
او الاستحقاق فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة ش فهو اي
سليمان لداود هو النعمة فان الخلافة الظاهرة الالهية قد كملت لداود
وظهرت اكمليتها في سليمان عليهما السلام م واما علمه فقوله تعالى ففهمناها
سليمان مع نقيض الحكم ش اي حكم داود م وكلا آتاه الله حكما وعلما
فكان علم داود علما موتى آتاه الله وعلم سليمان علم الله في
المسئلة اذ كان هو الحاكم بلا واسطة فكان سليمان ترجمان حق
في مقعد صدق كما ان المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في
المسئلة لو تولاه بنفسه او بما يوحي به لرسوله له اجران والمخطئ
لهذا الحكم المعين له اجر مع كونه علما وحكما فاعطيت هذه الامة
المحمدية رتبة سليمان ع في الحكم ش اي بالقران والحديث م ورتبة داود ع ش
في الحكم بالاجتهاد م فما افضلها من امة ولما رأت بلقيس عرشها
مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت
كانه هو وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال وهو هو ش
اي الحقيقة السريرية والعين المعينة العلمية لا بحسب الوجود المتشخص
م وصدق الامر كما انك في زمان التجديد عين ما انت في الزمن الماضي
ثم انه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح فقيل لها ادخلي
الصرح وكان صرحا املس لا امت فيه من زجاج فلما رأته حسبته

لجة

لجة اي ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها
بذلك على ان عرشها الذي رأته من هذا القبيل وهذا غاية الانصاف
ش يعني ان تقييد الوجود في الصورة العرشية عند سليمان لم يكن
اعادة العين ولا نقل الوجود في سبا الى مجلس سليمان فان المشهود م
ذلك محال بل اعدام لذلك الشكل في سبا وايجاد لمثله عنده من علم
الخلق الجديد فهو ايجاد المثل لا ايجاد العين وذلك ايهام وتنبيه لها
باظهار المثل فان الصرح موهم للرائي انه ماء اضاف كما ان
المثل من الصورة العرشية موهم انه عين العرش الذي كان في
سبا فنبهها سليمان بقوله انه صرح ممرد من قوارير على ان قولها
كانه هو صادق اذ ليس هو هو بل كانه هو وكذلك سؤال سليمان عنها
اهكذا عرشك ولم يقل اهذا عرشك لعلمه بالامر في نفسه م فانه
اعلمها بذلك اصابتها في قولها كانه هو فقالت عند ذلك رب اني
ظلمت نفسي ش اي اعترفت بظلم نفسي بتاخير الايمان الى الآن م
واسلمت مع سليمان اي اسلام سليمان لله رب العالمين فما انقادت
لسليمان وانما انقادت لرب العالمين وسليمان من العالمين فما تقيدت
في انقيادها كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله بخلاف فرعون
فانه قال رب موسى وهرون وان كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي
من وجه لكن لا يقوى قوته ش يعني قيد فرعون ايمانه بقوله رب
موسى وهرون واطلقت بلقيس بقولها رب العالمين والا كان يلحق

تقييده من وجه اطلاقهما لان رب موسى وهرون رب العالمين ولان كلا منهما
اتبع اسلامه اسلام نبيه ولكن لا يقوى اسلامه قوة اسلامهما لله الا ان
اسلامهما على كمال اليقين حيث قرنت اسلامها باسلام سليمان دون
اسلامه فان اسلامه كان في حال الذعر والخوف ورجاء النجاة من
الغرق باسلامه م فكانت افقه من فرعون في الانقياد لله وكان
فرعون تحت حكم الوقت حيث قال آمنت بالذي آمنت به بنو اسرائيل
فخصص وانما خصص لما راى السحرة قالوا في ايمانهم بالله رب
موسى وهرون وكان اسلام بلقيس اسلام سليمان اذ قالت مع سليمان
فتبعته فما يمر بشيء من العقايد الا مرت به معتقدة ذلك كما كنا
نحن على الصراط المستقيم الذي الرب تعالى عليه لكون نواصينا في يده
ويستحيل مفارقتنا اياه فنحن معه بالتضمن وهو معنا بالتصريح ش
انما كان فرعون تحت قهر الوقت حيث كان الوقت وقت غلبة بني اسرائيل
ونجاتهم وغرقه فخصص ايمانه بايمانهم تقليدا ورجاء الخلاص
لخلاصهم لا يقينا فكانه لما راى الدولة معهم مال اليهم وقاس التخصيص
على تخصيص السحرة واخطا في القياس كابليس فان ايمان السحرة تقيد
بايمان النبيين والتابع لا بد ان يتقيد في ايمانه بأن نبيه وانه قيد
ايمانه بايمان بني اسرائيل فلم يكن كايمانهم وايضا كان تخصيص السحرة
بعد التعميم في قولهم آمنا برب العالمين واستشعارهم ان القبط
لغاية تعمقهم في الضلال يحسبون رب العالمين فرعون فبين الاسلام

واسلام بلقيس كون بعيد لان المعية في قولها دالة على انها تعتقد
اعتقاد سليمان مطلقا في جميع الاشياء كما نحن بالتبعية مع الرب
على الصراط المستقيم لكون نواصينا بيده وهو على الصراط المستقيم
فيمشي انعكاسنا عنه فنحن على صراط ربنا بالتبعية وهو معنى قوله
بالتضمين اي على الصراط المستقيم في ضمن كونه عليه لانه الكل ونحن
كالجزء من الكل وهو في اخذ نواصينا معنا بالتصريح م فانه قال
وهو معكم اينما كنتم ونحن معه بكونه آخذا بنواصينا فهو تعالى معنا
حيث ما نمشي بنا من صراطه فما احد من العالم الا على صراط مستقيم و
هو صراط الرب تعالى وكذا علمت بلقيس من سليمان فقالت لله رب العالمين
وما خصصت عالما من عالم ش لانها علمت ان سليمان مع الرب والرب
مع الكل باسمائه فيكون سليمان مع الكل لكونه مع الله بجميع اسمائه
ولهذا سخر الكل باسماء الله م واما التسخير الذي اختص به سليمان ع
وفضل به على غيره وجعله الله من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده
فهو كونه عن امره فقال فسخرنا له الريح تجري بامره فما هو من كونه
تسخيرا فان الله يقول لي ولكن كلنا من غير تخصيص وسخر لكم ما في
السموات وما في الارض جميعا منه وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم
وغير ذلك ولكن لا عن امرنا بل عن امر الله فما اختص سليمان ان علمت
الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف
ان اجرام العالم تنفعل لهمم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية

وقد عاينا ذلك في هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلفظ بالامر
لمن اراد تسخيره من غير همة ولا جمعية ش يعني ان التسخير المختص بسليمان
هو التسخير بمجرد امره لا بالهمة والجمعية وتسليط الوهم ولا بالاقسام
العظام واسماء الله الكرام والظاهر انه كان له اولا باسماء الله
والكلمات التامات وفي الاقسام ثم تمرن حتى بلغ الغاية وانقادت
له الخلائق واطاعه الجن والانس والطير والوحش وغيرها بمجرد الامر
والتلفظ بما يريد منها من غير جمعية ولا تسليط وهم وهمة عطاء
من الله تعالى وهبة فكان امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
ويحتمل ان يكون ذلك اختصاصا له من الله بذلك ابتداء م واعلم
ايدنا الله واياك بروح منه ان مثل هذا العطاء اذا حصل للعبد
اي عبد كان فانه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته ولا يحسب عليه مع
كون سليمان عم طلبه من ربه تعالى فتقتضي ذوق الطريق ش وفي نسخة
ذوق التحقيق م ان يكون قد عجل له ما ادخر لغيره ويحاسب به
اذا اراده في الآخرة فقال الله له هذا عطاؤنا ولم يقل لك ولا
لغيرك فامنن اي اعط او امسك بغير حساب فعلمنا من ذوق الطريق
ان سؤاله صلى ذلك عن امر ربه والطلب اذا وقع عن الامر الالهي
كان الطالب له الاجر التام على طلبه ش لكونه مطيعا لربه في ذلك
ممتثلا لامره م والباري تعالى ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه
وان شاء امسك فان العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال امره

فيما سأل ربه فيه فلو سأل ذلك من نفسه عن غير امر ربه له بذلك لحاسبه
به وهذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى كما قال لنبيه محمد صلعم
قل رب زدني علما فامتثل امر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى
كان اذا سيق له لبن في نومه يتاوله علما كما تاول رؤياه لما رأى في
النوم انه اتي بقدح لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا
فما اولته قال العلم وكذلك لما اسري به اتاه الملك باناء فيه لبن
واناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك اصبت الفطرة اصاب الله
بك امتك فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو العلم تمثل في صورة
اللبن كجبرئيل تمثل في صورة بشر سوي لمريم ش انما اورد هذه المسئلة
المتعلقة ههنا لان الحكمة التي كانت فيها نهاية تجدد المثل مع الانفاس
في الخلق الجديد هي تمثل المعاني والحقائق في صورة ما كان عن
الوجود الظاهر بها او بالعكس على الذوقين من مشربي قرب الفرائض
والنوافل فكانت من تتمة ذلك البحث وذنابته م ولما قال صلعم
الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه على انه كل ما يراه الانسان في
حيوة الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال فلا بد من تاويله ش
مضمون الحديث ان الحيوة نوم ونحواه ان كل ما يرى من المحسوسات
المشهودة كالرؤيا للنائم خيال فكما ان الرؤيا معان متمثلة
في الخيال وحقائق متجسدة محتاج الى تاويل فكذلك كل ما يتجسد
ويتمثل لنا في هذا العالم معان وحقائق تمثلت في عالم المثال

ثم في عالم الحس فعلى اهل الذوق والشهود تاويلها اما بالعبور عن تلك
المعاني والحقائق التي تنزلت حتى تمثلت في الصور المحسوسة
التي وصلت اليها واما الى لوازم هذه الصورة ولوازم لوازمها
فان الوجود الساري في الاكوان يسري من كل صورة الى ما يناسبها
ويلازمها ثم الى عوارضها ولواحقها وتوابعها وتوابع توابعها
واعلم ان هذه الصور والاشكال والهيئات والاحوال التي شاهدتها
في العالم آيات نصبها الله لنا واعلام اظهرها امثلة لحقايق وصور
ومعان معقولة ازلية من شئونه تعالى وتعيناتها الذاتية وما
يعقلها الا العالمون بالله الذين يعرفون تاويلها ويعبرون
عن صورها وحقايقها والله الموفق م انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هذا حاز اسرار الطريقة ش اي الكون من حيث الصور
والهيئات والاشكال خيال تظاهر في وجود الحق وهو من حيث انه هو
الوجود الحق الظاهر في هذه الصور حق بلا شك فمن لم يحتجب عن
الحق بهذه الصور وراى الحق المتجلي فيها المتحول في الصور فهو
المحقق الواقف على اسرار الطريقة م وكان صلعم اذا قدم له اللبن قال
اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه كان يراه صورة العلم وقد امر
بطلب الزيادة من العلم واذا قدم له غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه
واطعمنا خيرا منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال عن امر الهي
فان الله لا يحاسبه به في الدار الاخرة ومن اعطاه الله ما اعطاه

بسؤال عن غير امر الهي فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه به وان شاء
لم يحاسبه وارجو من الله في العلم خاصة انه لا يحاسبه به فان امره
لنبيه صلعم بطلب الزيادة من العلم عين امره لامته فان الله يقول
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واي اسوة اعظم من هذا
التاسي لمن عقل عن الله ولو نبهنا على المقام السليماني على تمامه لرايت
امرا يهولك الاطلاع عليه فان اكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة
سليمان عم ومكانته وليس الامر كما زعموا ش اي حسبوا ان اختيار ملك
الدنيا وانه ينقصه ذلك عن ملك الاخرة وهو اعظم مما اعتقدوا وفي حقهم
وما قدروه حق قدره فانه عم كان في الكلية مرتبة الخلافة وان
الوجود الحق المتعين به وفيه ظهر في اكمل صور الالهية والرحمانية
فهو اكمل مجلى لله مع قيامه بحق العبدانية وكمال ايفائه بذلك
فانه عم في عين شهوده ربه على هذا الكمال في ظهوره باسمائه العظمى
كان يعمل بيديه وياكل من كسبه ويجالس الفقراء والمساكين ويفتخر
بذلك ويقول مسكين جالس مسكينا والله الموفق لمن شاء لما شاء

فص حكمة وجودية في كلمة داودية

انما خصت الكلمة الداودية بالحكمة الوجودية لان الوجود انما تم
بالخلافة الالهية في الصورة الانسانية واول من ظهر فيه الخلافة في
هذا النوع كان آدم عم واول من كمل فيه الخلافة بالتسخير حين سخر الله
له الجبال والطير وترجيع التسبيح معه كما قال انا سخرنا الجبال معه

يسبحن بالعشي والاشراق والطير محشورة كل له اواب وجمع الله فيه
بين الملك والحكمة والنبوة في قوله وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة و
فصل الخطاب وخاطبه بالاستخلاف ظاهرا صريحا يا داود ع م
ولما كان التصرف في الملك بالتسخير امرا عظيما لم يتم عليه بانفراده
وهبه سليمان ع م وشركه في ذلك كما قال ولقد آتينا داود وسليمان علما
وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين وقال تعالى
ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما فكان سليمان ع م تتمة لكماله في خلافة
بما خصصه الله تعالى به من كمال التصرف في العموم فبلغ الوجود
بوجوده كماله في الظهور وهذا هو السر في اقتران الحكمة الداودية
بالحكمة السليمانية وتقديم السليمانية على الداودية للمزية الظاهرة
لخصوصيته فكانهما حكمة واحدة فيما يرجع الى ظهور كمال
الوجود وحكمتان في ظهور الخواص الرحمانية في الفرع اذ كل فرع
فيه ما في الاصل وزيادة تخصه فقدم الزيادة والتنبيه على انهما
حكمتان متميزتان بتقديم الاخر على الاول كما فعل الله تعالى
بقصة البقرة م اعلم انه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا الهيا
ليس فيهما شيء من الاكتساب اعني نبوة التشريع كانت عطاياه تعالى
لهم عليهم السلم من هذا القبيل مواهب ليست جزاء ولا يطلب عليها منهم
جزاء فاعطاؤه اياهم على طريق الانعام والافضال فقال ووهبنا
له اسحق ويعقوب يعني لابراهيم الخليل وقال في ايوب ووهبنا له اهله

اي من قبيل الاختصاص والامتنان

ومثلهم

ومثلهم معهم وقال في حق موسى ع م ووهبنا له اخاه هرون نبيا الى
مثل ذلك فالذي تولاهم اولا هو الذي تولاهم آخرا في عموم احوالهم
او اكثرها وليس الا اسمه الوهاب وقال في حق داود ع م ولقد آتينا داود
منا فضلا فلم يقرن به جزاء يطلبه منه ولا اخبر انه اعطاه هذا
الذي ذكره جزاء ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود ولم
يتعرض لذكر داود ليشكره الآل على ما انعم به على داود ش اعلم انه
لما كان اصل الوجود الفايض على الاشياء من محض الجود كان كماله
الذي هو الخلافة الالهية اتم من محض الجود فكانت النبوة والرسالة
التي لا بد للخلافة الالهية منهما مع التصرف في الملك بالتسخير اختصاصا الهيا
من حضرة اسم الجواد الوهاب فليس للكسب والعمل فيه مدخل اولا بان
يكون جزاء لعمل منهم ولا آخرا بان يطلب منهم شكرا وثناء يكون قضاء
لحق النعمة عليهم كما ذكر في الآيات المذكورة وانما خصص النبوة بالتشريع
احترازا عن نبوة الانبياء العام من البحث في معرفة الله تعالى باسمائه و
صفاته وافعاله وآثاره وعن علم الوراثة في قوله العلماء ورثة الانبياء
وقوله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل فان تحصيل العلوم النبوية بالكسب
والعمل الذي يثمره في قوله صلعم من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم
نوع من النبوة الكسبية فالذي تولاهم اولا بان اعطاهم تفضلا من غير
عمل منهم تولاهم اخرا بان يحفظ عليهم تلك النعمة في جميع الاحوال
او اكثرها ويزيدها ولا يطلب منهم شكرها مع انهم لا يخلون بالقيام بشكرها

من انواع العلوم نوع موقوف على العمل وثمرة له
٥

لان من تمام النبوة تعظيم القيام بحقوق العبد انه على اكمل الوجوه
كما قال صلعم افلا اكون عبدا شكورا ولهذا ذكر انه اتى داود فضلا
ولم يذكر انه اعطاه ما اعطاه جزاء لعمل ولم يطلب منه جزاء على ذلك
الفضل وانما طلب الشكر بالعمل من آل داود على النعم السنية التى
انعم بها عليهم وعلى داود لان النعمة على الاسلاف نعمة على الاخلاف
ص فهو فى حق داود عطاء نعمة وافضال وفى حق آله على غير ذلك
لطلب المعاوضة فقال تعالى اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور
وان كانت الانبياء عليهم السلم قد شكروا الله تعالى على ما انعم به عليهم
ووهبهم فلم يكن ذلك عن طلب من الله بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما
قام رسول الله صلعم حتى تورمت قدماه شكرا لما غفر الله له
ما تقدم من ذنبه وما تاخر فلما قيل له فى ذلك قال افلا اكون عبدا شكورا
وقال فى نوح عم انه كان عبدا شكورا والشكور من عباد الله قليل
فاول نعمة انعم الله بها على داود ان اعطاه اسما ليس فيه حرف
من حروف الاتصال فقطعه عن العالم بذلك اخبارا لنا عنه بمجرد
هذا الاسم وهى الدال والالف والواو ش اى اخبره كشفا انه قطعه
عن العالم من حيث كونه غيرا وسوى ورمز بهذا الاسم بظهور معنى
القطع فيه فان الالقاب تنزل من السماء ص وسمى محمدا بحروف الاتصال
والانفصال فوصله به وفصله عن العالم فجمع له بين الحالين
فى اسمه كما جمع لداود بين الحالين من طريق المعنى ش وهو اختصاصه

بالجمع بين النبوة والرسالة والخلافة والملك والعلم والحكمة والفضل
بلا واسطة غيره ص ولم يجعل ذلك فى اسمه فكان ذلك اختصاصا لمحمد
على داود اعنى التنبيه عليه باسمه فتم له الامر عليه من جميع جهاته وكذلك فى
اسمه احمد فهذا من حكمة الله ش اى اختصاصهما بالاسمين الدالين بحروفهما
على ما ذكر من المعنيين فيهما من حكمة الله التى فى تسميتهما لمن عقل عن الله
ولم يغفل شيئا من الاشياء الا شاهد حكمة الله المودعة فيه ص
ثم قال فى حق داود فيما اعطاه على طريق الانعام ترجيع الجبال معه
التسبيح فتسبح لتسبيحه ليكون له عملها وكذلك الطير ش وفى الانعام
بترجيع الجبال او الطير معه التسبيح ايماء الى حكمة ترجيعهما ليكون عملهما
وهى ان الجبال تحكى بصورتها ذوى الاعضاء والتمكن والثبات
التى مخصوصة بالكمل فى ظواهرهم والطير يحكى بطيرانها حركة
القوى الروحانية فيه وفى كل عبد كامل الى تحصيل مطالبها عند
تسبيح الكامل بما يخصه من تنزيه الله عن النقص وبراءته عن صفات الامكان
واحكامه والاتصاف بصفات الوجوب واحكامه ولما كان
داود عم من كمال توجهه وتجرده وانقطاعه الى الله بالمحبة الذاتية
والهيمان والعشق وايثار جنابه على نفسه وما يتعلق به تبعته
ظواهره وبواطنه وجوارحه وقواه كلها اظهر الله تعالى سر انجراء
اعضاءه وقواه الروحانية فى التنزيه والتقديس فى صور الجبال
والطير متمثلة له مرجعة معه التسبيح لان الغالب فى زمانه تجلى الاسم

الظاهر على الباطن لما بقي من حكم الدعوة الموسوية الى الاسم الظاهر
فكانت الحقايق والمعاني تظهر صورا قايمة لهم لما اهله الله وخصه
به من كمال ظهور الوجود م واعطاه القوة ونعته بها ش في قوله
واذكر عبدنا داود ذا الايد اي القوة م واعطاه الحكمة ش اي سياسة
الخلق وتدبير الملك بوضع الاشياء مواضعها وتوجيه الاكوان
الى غاياتها بالتأييد الالهي والامر الشرعي م وفصل الخطاب ش
اي الافصاح عن حقايق الامور على ما هي عليه وفصل الاحكام و
قطع القضايا باليقين من غير شك وارتياب ولا توقف فيها م
ثم المنة الكبرى والمكانة الزلفى التي خصه الله بها التنصيص
على خلافته ولم يفعل ذلك مع احد من ابناء جنسه ش وفي نسخة
باحد وهو افصح مع اتحادهما في المعنى م وان كان فيهم خلفاء
فقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق
ولا تتبع الهوى اي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي منزل فيضلك
عن سبيل الله اي عن الطريق الذي اوحي به الى رسلي ثم تادب سبحانه
معه فقال ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما
نسوا يوم الحساب ولم يقل فان ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد
فان قلت فادم ع قد نص على خلافته قلنا ما نص مثل التنصيص
على داود وانما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ولم يقل
اني جاعل ادم خليفة في الارض ولو قال ايضا لم يكن مثل قوله

انا جعلناك خليفة في حق داود فان هذا محقق وذلك ليس كذلك
وما يدل ذكر ادم في القصة بعد ذلك على انه عين ذلك الخليفة الذي
نص الله عليه فاجعل بالك لاخبارات الحق عن عباده اذا اخبر
وكذلك في حق ابرهيم الخليل ع اني جاعلك للناس اماما ولم يقل
خليفة وان كنا نعلم ان الامامة ههنا خلافة ولكن ما هي مثلها
لو ذكرها باخص اسمائها وهي الخلافة ثم في داود من الاختصاص
بالخلافة ان جعله خليفة حكم وليس ذلك الا عن الله ش اي لا يشهد
الحكم الا الى حضرة الاسم الشامل للاسماء كلها وهو الله فان الحكم
لله والامامة بالنسبة الى الخلافة كالولاية بالنسبة الى النبوة فكما
ان الولي قد لا يكون نبيا فكذلك الامام قد لا يكون خليفة والخليفة
قد يكون بمعنى من يخلف غيره فلا يكون خليفة يحكم بحكم الله على
خلقه وداود كان كذلك قد امره الله بالحكم م فقال له فاحكم
بين الناس بالحق وخلافة ادم قد لا يكون من هذه المرتبة فيكون
خلافته ان يخلف من كان فيها قبل ذلك لا انه نايب عن الله
في خلقه بالحكم الالهي فيهم وان كان الامر كذلك وقع ولكن ليس كلامنا
الا في التنصيص عليه والتصريح به ولله في الارض خلايف عن الله
وهم الرسل واما الخلافة اليوم فعن الرسول لا عن الله فانهم ما
يحكمون الا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك غير ان ههنا
دقيقة لا يعلمها الا امثالنا وذلك في اخذ ما يحكمون به مما هو

خليفة يحكم في

شرع الرسول ع ش يعني ان خلفاء الرسول لهم الخلافة الظاهرة
لا يخرجون عما شرع لهم ومنهم من يأخذ الحكم الذي شرع الرسول
عن الله فهو خليفة الله باطنا يأخذ الحكم عنه وخليفة الرسول ظاهرا
بان يكون حكمه المأخوذ من الله مطابقا للحكم المشروع الذي ورثه
من الرسول ع فهو مأمور من قبل الله ان يحكم بحكمه الذي جاء به رسوله
في خلقه م فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه صلعم
او بالاجتهاد الذي اصله ايضا منقول عنه صلعم وفينا من يأخذه
عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم فتكون المادة من
حيث كانت المادة لرسوله صلعم ش اي مأخذ حكمه مأخذ حكم رسول الله
صلعم م فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته في الحكم كعيسى ع اذا
نزل فحكم وكالنبي محمد صلعم في قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده وهو في حق ما نعرفه من صورة الاخذ مختص موافق
هو فيه بمنزلة ما قرره النبي صلعم من شرع ما تقدم من الرسل بكونه
قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه شرع لغيره قبله
وكذلك اخذ الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول ش اي
الخليفة منا الولي الآخذ للحكم عن الله متبع في الظاهر لعدم مخالفته
في الحكم كعيسى ع حين ينزل فيحكم بما حكم به محمد صلعم وكالنبي محمد
صلعم فيما امر باقتداء هدى الله الذي هدى به من قبله من الانبياء
فانه مختص بالحكم من الله باعتبار اخذه منه موافق لمن كان قبله

في صورة الحكم صورته صورة الاقتداء وهو مأمور به على وجه
الاختصاص من عند الله فهذه الخليفة مختص لانه اخذ الحكم عن الله
لا عما اخذه علماء الرسوم بالنقل مشارك لهم في ذلك الاخذ لكنه
فهو معهم مثل من قال لي سكرتان وللندمان واحدة شيء خصصت
به من بينهم وحدي م فيقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان
الظاهر خليفة رسول الله ولهذا مات رسول الله صلعم وما نص
بخلافة عنه الى احد ولا عينه لعلمه ان في امته من يأخذ الخلافة عن
ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع فلما علم صلعم
لم يحجر الامر فلله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسول
والرسل ما اخذته الرسل عليهم السلام ويعرفون فضل المتقدم هناك
لان الرسول قابل للزيادة وهذا الرسول ليس بقابل للزيادة التي لو
كان الرسول قبلها فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرع الا ما شرع
الرسول خاصة فهو في الظاهر متبع غير مخالف بخلاف الرسل
الا ترى عيسى ع لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على موسى مثل ما قلناه
في الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا به واقروه فلما زاد حكما او
نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك
لانه خالف اعتقادهم فيه وجهلت اليهود الامر على ما هو عليه
فطلبت قتله وكان في قصته ما اخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه
وعنهم فلما كان رسولا قبل الزيادة اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم

على ان النقص زيادة حكم بلا شك ش لانه حكم آخر خلاف الاول كرفع
القصاص مثلا م والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وانما ينقص
او يزيد على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شوفه
به محمد صلعم ش اي خوطب به مشافهة ونص عليه له فانه لا يجوز
الاجتهاد في مثل هذا المشروع المنصوص بل فيما لم يثبت عند
المجتهد بنص م فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثا ما في الحكم
فيتخيل انه من الاجتهاد وليس كذلك وانما هذا الامام لم يثبت عنده
من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي ولو ثبت لحكم به وان كان الطريق
العدل عن العدل فما هو معصوم من الوهم ش اي فما ذلك العدل
معصوم عن الخطأ م ولا من النقل على المعنى فمثل هذا يقع من الخليفة
اليوم وكذلك يقع من عيسى عم فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد
المقرر فيتبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عم عليه
ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة فنعلم
قطعا انه لو نزل وحي لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهي و
ما عداه وان قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة
واتساع الحكم فيها ش يعني ان الخلافة المنفردة عن النبوة التشريعية
والرسالة المنقطعتين بخاتم الانبياء صلوات الله عليه وعليهم اجمعين
ليس لها هذا المنصب بتغيير الاحكام المنصوص عليها بل انما تغير الاحكام
الاجتهادية واكثر الخلفاء اليوم خلفاء الرسول لا يأخذون الاحكام

عن الله بل عن الرسول بالنقل وقد يكون فيهم الخلفاء لا الاولياء الذين
يأخذون الاحكام عن الله مع موافقته للرسول فيها فانهم يأخذون
من الحق ما اخذه الرسول فلا يغير حكما ما الا انه قد يظهر من احدهم
ما يخالف بعض الاحاديث في الحكم مع ان ذلك الحديث ثابت الاسناد
في الظاهر بنقل العدل عن العدل الى رسول الله صلعم لكنه لم يثبت
عنده من طريق الكشف ان ذلك الحديث حديث النبي صلعم ولو ثبت
عنده بالكشف كونه عن النبي لحكم به فيحكم فيما يأخذ عن الله بخلاف ان
امر بذلك فيتخيل الجاهل بحاله انه انما حكم بالاجتهاد على خلاف النص
وليس كذلك وان امر بالسكوت عنه سكت وان امر ان يبين ان الحكم
الحديث ثابت ظاهرا من طريق النقل غير ثابت من طريق الكشف بين
فان العدل قد يخطئ وقد يحكم بما لم يثبت صحته بالنقل لثبوت
صحته بالكشف اما بالاخذ عن الله وتصحيح ذلك في الحضرة الالهية واما
باجتماع روحه بروح الرسول بعروجه اليه او بنزول روح الرسول
الى مرتبته وبرزخه في عالم المثال او بالاخذ عن الله وسؤال الرسول
عن صحة الحديث وتقرير الرسول صحته ولذلك ينزل عيسى عم برفع
كثير من الاحكام الاجتهادية المقررة في الشرع فيتبين ما كان عم
عليه ولا سيما ما اختلف فيه من الاحكام وتعارضت بين الائمة
لانا نعلم قطعا ان الحكم لو نزل بالوحي لنزل على احد الوجهين المتعارضين
او الوجوه المختلفة فيما بينهم هذا اذا كان الحكم الالهي ثابتا بالوحي

وما عداه مما لم ينزل به الوحي فهو شرع تقرير قرر لرفع الحرج عن هذه
الأمة بمقتضى قوله عم بعثت بالحنيفية السمحة السهلة م فاتسع فيه
وأما قوله عم إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما فهذا في
الخلافة الظاهرة التي لها السيف وإن اتفقا فلا بد من قتل أحدهما
بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها ش هذا جواب سؤال واعتراض
يرد على ما ذكر من أن الخليفة الولي الذي يأخذ عن الحق إذا خالف
الحكم الثابت في الظاهر بالحديث الصحيح إسناده بنقل العدل عن
العدل وجب على أهل الظاهر والسلطان القائم بأمر الشرع أي
الخليفة الظاهر قتله بحكم هذا الحديث فكيف يصح حكمه وجوابه
أن هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف والأخذ بالنقل فقط
فإنهما وإن اتفقا في الحكم فلا بد من قتل أحدهما ليتحد الحكم وأما
هذه الخلافة الحقيقية المعنوية فلا تكون في كل عصر إلا لواحد
كما أن الله تعالى واحد وهو القطب أو نائبه ولا يظهر الحكم إلا بأمر الله
فلا يعارضه أحد فإنه إن علم الحكم من عند الله ولم يأمره بالإظهار
فلا يعارض الظاهر وإن أمر فلا يقدر أحد على منعه لأنه منصور
من عند الله فلا قتل في هذه الخلافة م وإنما جاء القتل في الخلافة
الظاهرة وإن لم يكن لذلك الخليفة ش أي الخليفة الظاهري الآخر م
هذا المقام ش أي أخذ الحكم عن الله م وهو خليفة رسول الله إن
عدل فمن حكم الأصل الذي تخيل وجود إلهين ش جاء قتله والمعنى

وما جاء القتل إلا في الخلافة الظاهرة وإن لم يكن للخليفة الظاهري
الثاني مقام الأخذ من الله وهو خليفة رسول الله إن كان عادلًا
فمن حكم الأصل الذي هو وحدة الله تعالى جاء قتله لأنه الثاني وكونه
ثانيًا في الأول تخيل جواز إلهين وهو م ولو كان فيهما آلهة إلا الله
لفسدتا وإن اتفقا فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديرًا لنفذ حكم
أحدهما فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس
بإله ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله
وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعًا إذ لا ينفذ حكم
إلا لله في نفس الأمر لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة
الإلهية لا على حكم الشرع المقرر وإن كان تقريره من المشيئة ولذلك
نفذ تقريره خاصة فإن المشيئة ليس لها فيه إلا التقرير لا العمل
بما جاء به ش بيان الملازمة أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله كما زعموا تفسير الآية
أو الإله غيره لكانا إما إلهين بالذات أو بأمر زائد عليهما فإن كان
الثاني لزم افتقارهما في كمال ألوهيتهما إلى الغير فلم يكونا إلهين وإن كان الأول
فإما أن يتخالفا في الإيجاد والإعدام أو يتحالفا فإن تخالفا تمانعا
لتساويهما في القوة فلا يقع إيجاد ولا إعدام وإن اتفقا
فإما أن ينفذ حكم كل منهما في الآخر فلا يكون أحدهما إلهًا لنفوذ
حكم الآخر فيه وكذا إن لم ينفذ حكم كل واحد منهما في الآخر لعجز
كل منهما وإن نفذ حكم أحدهما في الآخر دون العكس فالنافذ الحكم

هو الآلة دون الآخر ولما كان النافذ الحكم هو الآلة دون غيره علمنا ان
كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله وان خالف حكم الشرع المقرر
في الظاهر اذ لا ينفذ حكم الا الله في نفس الامر لان كل ما وقع في العالم
انما وقع بحكم المشية الالهية لا بحكم الشرع فان تقريره انما هو بالمشية
ولذلك نفذ تقريره خاصة لا العمل الا ما تعلق المشية من العمل
فلهذا قال بعد قوله ان هذه تذكرة فمن شاء ذكره وما يذكرون
الا ان يشاء الله رب العالمين م فالمشية سلطانها عظيم ولهذا جعلها
ابو طالب عرش الذات لانها لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود ش
ولا يرتفع خارجا عن المشية فان الامر الالهي اذا خولف هنا بالمسمى
معصية فليس الا الامر بالواسطة لا الامر التكويني فما خالف احد احدا
قط في جميع ما يفعل من حيث امر المشية فوقعت المخالفة من حيث
امر الواسطة فافهم ش يعني ان حقيقة المشية تقتضي الحكم لذاتها
لانها نفس الاقتضاء والاقتضاء هو تخصيص ما عين العلم بالحكم
فيقع ما تعلق المشية به فان الامر الالهي الذي لا راد له وحكم الله
الذي لا معقب لحكمه هو الذي تعلق المشية بوقوعه وجودا او عدما
فان لم يقترن المشية بوقوع العمل واقترن الامر به لم يقع و
ان اقترنت باقتران الامر به لان المشية انما اقتضت وقوع الامر
بذلك العمل لا وقوعه اي صدور العمل من المامور المعين فالمسمى
معصية ومخالفة انما هو باعتبار امر المكلف والشارع المتوسط

لا باعتبار الامر الموجب التكويني الذي هو المشية فلا مخالف لله في امره
الذي لا واسطة فيه فلا راد له ولا معقب فهذا مقتضى الالوهية م
وعلى الحقيقة فامر المشية انما يتوجه على ايجاد عين الفعل لا على من
ظهر على يديه فيستحيل ان لا يكون ولكن في هذا المحل الخاص فوقتا
يسمى به مخالفة لامر الله ووقتا يسمى موافقة وطاعة لامر الله ش
يعني ان امر المشية انما يتعلق على الحقيقة بعين الفعل مقتضيا
وجوده لا بمن ظهر على يديه وانما عدي فعل التوجه بعلى لتضمينه
معنى الحكم يعني ان امر المشية يحكم على الفعل بالوجود متوجها
نحوه ولا يحكم على فاعله فيستحيل ان لا يقع ولكن في المحل الخاص
الذي يقع الفعل على يده يسمى وقتا موافقة وطاعة لامر الله
وذلك اذا كان ذلك الشخص مامورا بذلك الفعل من جهة الشرع
ووقتا مخالفة ومعصية لامر الله اذا كان منهيا في الشرع
عن ذلك الفعل م ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب ما يكون ش
اي على حسب الموافقة لامر الواسطة والمخالفة له وان كان العبد في
كليهما موافقا لامر الارادة مطيعا له م ولما كان الامر في نفسه
على ما قررناه لذلك كان مآل الخلق الى السعادة على اختلاف
انواعها فعبر عن هذا المقام بان الرحمة وسعت كل شيء فانها سبقت
الغضب الالهي والسابق متقدم فاذا لحقه هذا الذي حكم عليه
المتاخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة اذ لم يكن غيره سبق ش

يعني ان الامر لما كان على ما قررناه من اقتضاء المشية لوجود الفعل
لزم ان يكون مآل الكل الى السعادة سواء كان الفعل موافقة
وطاعة او مخالفة ومعصية لان الايجاد هو الرحمة فالرحمة وسعت
كل شيء حتى المعصية لعموم النص فانها عمت وسبقت الغضب
الالهي فلا يلحقها الغضب والالم الا سابقة فاذا حكم الغضب
على المغضوب عليه من حيث اقتضاء المعصية والمخالفة ذلك
فكانت الرحمة المتقدمة هي الغاية لحقت الرحمة السابقة في الغاية
فنالته الرحمة فحكمت عليه اذ لم يسبق غيرها فثبت ان المآل الى الرحمة
والسعادة فلا يبقى للغضب حكم وايضا فالاعيان مرحومة
لانها موجودة وداخلة في عموم الشيء الذي وسعته الرحمة وهي الغاية
المتقدمة فكيف يبقى للغضب المحفوف بالرحمتين حكم والغضب
هو العسر بين اليسرين م فهذا معنى سبقت رحمته غضبه
لتحكم على من وصل اليها فانها في الغاية وقفت والكل سالك
الى الغاية فلا بد من الوصول اليها فلا بد من الوصول الى الرحمة و
مفارقة الغضب فيكون الحكم لها في كل واصل اليها بحسب ما تعطيه
حال الواصل اليها ش فان حال البعض لا يعطيه من الرحمة الا التعود
بالغضب والالتذاذ بمقتضاه حتى يصير في حقه مسمى جهنم جنة
وحال البعض الخلاص من الغضب وحال البعض وجدان اثر
الرضا وروح الجنة وحال البعض البلوغ الى الدرجات

التي

وفي الجملة لا يخلو احد في العاقبة من سعادة ما وان كانت نسبية
م فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا وان لم يكن فيأخذه عنا فما ثم الا ما
ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه كما كنا فمنه الينا ما تلونا عليكم
وليس اليكم ما وهبناكم منا ش اي فمن الحق ورد الينا ما قلنا لكم وتلونا
عليكم وليس بوارد منه اليكم ما وهبنا لكم منا اي ما وهبنا لكم فمنا
ورد اليكم ويجوز ان يكون المعنى وليس منا ورد اليكم ما وهبنا لكم
بل منه بواسطتنا وكلا المعنيين مستقيم وتعديته وهبنا بنفسه
كقوله واختار موسى قومه في حذف الجار وايصال الفعل الى معموله
م واما تليين الحديد فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد
تليين النار الحديد وانما الصعب قلوب اشد قساوة من الحجارة
فان الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا تلينها ش يعني ان الحجارة
ليس لها قبول التليين فالنار تكسرها او تكلسها فالقلوب التي
تشبهها لا يؤثر فيها الزجر والوعيد م وما الان الحديد الا لعمل
الدروع الواقية تنبيها من الله اي لا يتقى الشيء الا بنفسه فان
الدروع يتقى بها السنان والسيف والسكين والنصل فاتقيت
الحديد بالحديد فجاء الشرع المحمدي باعوذ بك منك فافهم فهذا
روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم والله الموفق ش اي انما
الان لداود الحديد لعمل الدروع الواقية من الحديد تنبيها له على
انه لا يتقى الله الا به كما قال صلعم اعوذ بعفوك من عقابك واعوذ

برضاك من سخطك واعوذ بك منك فصورة تليين الحديد على يديه
صورة ما اعطاه الله تعالى من قوة تليينه للقلوب القاسية معه لكلامه
ومزاميره القابلة لمعانيها كما ان تسبيح الجبال والطير وترجيعها
اياه معه صورة تاثير تسبيحه في جوارحه وقواه حتى تشكلت
بالهيات التنزيهية وانخرطت بالكلية في سلك التقديس والتوحيد
فتليين القلوب روح تليين الحديد والتوحيد الذاتي في اعوذ
بك منك روح اتقاء الحديد بالحديد فتوحيد القلوب بسبب
لينها روح الروح فانها اذا لانت وسعت الحق فعرفت ان المنتقم هو الرحيم

الظاهر ومزاميره القابلة لمعانيه ولعل تانيث الضمير باعتبار الكلمات التي يدل عليها كلامه ٥

فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

انما خصت الكلمة اليونسية بالحكمة النفسية لما نفس الله عنه بنفسه
الرحماني من كربه الذي لحقه من جهة قومه واولاده واهله او لما ذهبه
في بطن الحوت او من جهة انه كان من المدحضين او من جميع تلك
الامور حيث سبح واعترف واستغفر فنادى في الظلمات
ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين فنفس الله كربه و
وهبه سره واهله قال الله تعالى فنجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين
وقيل نفسية بسكون الفاء لانه ظهر بالنفس وفارقهم من غير
اذن الله فابتلاه الله بالحوت اي بالتعلق البدني والتدبير الذي
يلزم النفس عند استيلاء الطبيعة عليها وخصوصا عند الاجتنان
في بطن الام ولهذا وصفه بكونه مليما م اعلم ان هذه النشاة الانسانية

قال تعالى فالتقمه الحوت وهو مليم

بكمالها

بكمالها روحا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته فلا يتولى
حل نظامها الا من خلقها اما بيده وليس الا ذلك او بامره ش بكمالها اي
بمجموعها ظاهرا وباطنا كما ذكر في الفص الاول لان المراد بادم نوع
الانسان ولما خلقها بيديه على صورته لم يجز ان يتولى حل نظامها
الا هو كما قال الله يتوفى الانفس حين موتها وليس الا ذلك تاكيد
لعدم جواز تخريب البنيان الالهي الا بيده على مقتضى حكمته او بامره
كما في القصاص م ومن تولاها بغير امر الله ش اي ظلما م فقد ظلم نفسه
وتعدى حد الله فيها وسعى في خراب من امر الله بعمارته واعلم
ان الشفقة على عباد الله احق بالرعاية من الغيرة في الله ش يعني
ان لا بقاء على النفوس المستحقة للقتل شرعا كالكفار المشركين
وغيرهم احق بالرعاية لانها بنيان الرب من القتل لله وبامر الله
غيرة في الله اي في حقه وفي دينه من ان يعبد غيره ويعصى مع
ان الشرع حرض على الغزو فان استمالة الكفار والمخالفين معهم
شفقة على خلق الله بنية حرمة من خلق الله ورزقه رجاء ان يدخلوا
في الاسلام خير من تدميرهم واهلاكهم كما فعل رسول الله صلعم بالمؤلفة
قلوبهم وغيرهم وقد يثيب الله على ذلك ولا يؤاخذ على عدم الغيرة
فيه فان الغيرة لا اصل لها في الحقائق الثبوتية لانها من الغيرية
ولا غير هناك م اراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مرارا
فكلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان بيتي هذا

لا يقوم على يدي من سفك الدماء فقال داود يا رب الم يكن ذلك في
سبيلك قال بلى ولكنهم اليسوا بعبادي قال يا رب فاجعل بنيانه
على يدي من هو مني فاوحى الله اليه ان ابنك سليمان يبنيه فالغرض
من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية وان اقامتها
اولى من هدمها الا ترى عدو الدين قد فرض الله فيهم الجزية والصلح
ابقاء عليهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله الا ترى
من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم اخذ الفدية او العفو
فان ابى فحينئذ يقتل الا تراه سبحانه اذا كان اولياء الدم جماعة
فرضي واحد بالدية او عفا وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل
كيف يراعي من عفا ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا
الا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة ان قتله كان مثله
الا تراه تعالى يقول وجزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص
سيئة اي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا فمن عفى واصلح
فاجره على الله لانه على صورته فمن عفى عنه ولم يقتله فاجره
على من هو على صورته لانه احق به اذ انشأه له وما ظهر بالاسم
الظاهر الا بوجوده ش هذه الحكاية والادلة كلها اوردها لرجحان
العفو على القتل لان الانسان خلق على صورة الله وقد انشأه
الله لاجله فالابقاء على صورة الله اولى وكيف لا يكون اولى
وما ظهر الله بالاسم الظاهر الا بوجوده واما النسعة فانها كانت

اهل

لرجل وجد مقتولا فرأى وليه نسعة في يد رجل فاخذه بدم صاحبه
فلما قصد قتله قال له رسول الله صلعم ان قتله كان مثله اي في الظلم
اي لا يثبت القصاص شرعا بمجرد حصول النسعة في يد آخر وكلاهما
هدم بنيان الرب تعالى والنسعة حبل عريض كالحزام وقد يكون من
السير او القدم م فمن راعاه ش اي الانسان م فانما يراعي الحق وما يذم
الانسان لعينه وانما يذم الفعل منه وفعله ليس عينه وكلامنا
في عينه ولا فعل الا لله ومع هذا ذم منها ما ذم وحمد منها ما حمد ش
اي ذم من عين الانسان ما ذم وحمد ما حمد اذا اضيف اليها الفعل
م ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله ش فانه ذم للصورة
الالهية راجع الى ذم فاعلها الظاهر فيها الغرض يعود الى نفس من
لا يعلم انه ينفعه او يضره فانه اراد ان ينفعه فضره م فلا مذموم
الا ما ذمه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله او من اعلمه الله
كما شرع القصاص للمصلحة ابقاء لهذا النوع وارداعا للمتعدي
حدود الله فيه ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب في هم اهل
لب الشيء الذين عثروا على سر النواميس الالهية والحكمية واذا علمت
ان الله راعى هذه النشأة واقامتها فانت اولى بمراعاتها اذ لك
بذلك السعادة فانه ما دام الانسان حيا يرجى له تحصيل صفة الكمال
الذي خلق له ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له
وما احسن ما قال رسول الله صلعم الا انبئكم بما هو خير لكم وافضل

من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله ش
والسر في ذلك ان الغزو انما شرع لاعلاء كلمة الله وذكره ان كانت
الدولة للمسلمين والغلبة للمجاهدين وان لم يكن كذلك وكان بالعكس
كان فيه نقصان عبيد الله الذاكرين له وتفويت العلة الغائية
فذكر الله مع كونه من المحذور وهو الفتنة وقتل اولياء الله افضل
من الجهاد الظاهر وان كان المقتول في سبيل الله على اجر تام فذلك
حظه بهدم ابنية الرحمن في صورة كان انسان م وذلك انه لا يعلم قدر
هذه النشأة الانسانية الا من ذكر الله الذكر المطلوب منه فانه تعالى
جليس من ذكره والجليس مشهود الذاكر ومتى لم يشاهد الذاكر الحق
الذي هو جليسه فليس بذاكر فان ذكر الله سار في جميع العبد لا من
ذكره بلسانه خاصة فان الحق لا يكون في ذلك الوقت الا جليس اللسان
خاصة فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان بما يراه وهو البصر ش
الذكر المطلوب من العبد هو ان يذكر الله بلسانه مع نفي الخواطر و
حديث النفس ومراقبة الحق بالقلب بان يكون بقلبه مع المذكور و
بعقله متعقلا لمعنى الذكر وبسره فانيا في المذكور عن الذكر وبروحه
مشاهدا له فانه جليسه والجليس مشهود الذاكر فمتى لم يشاهده فليس
بذاكر اياه اذ لو ذكره حق ذكره لرآه فان الذاكر بالحقيقة هو الذي
يغني عما سوى المذكور حتى عن الذكر بالمذكور وعن نفسه فانه
من جملة السوى فيكون الذاكر هو المذكور فيحييه الله به حيوة طيبة

نورية بالبقاء به بعد الفناء فيه فهنا العين فيهما مع الله بالله
معية لا بالمقارنة فيشهده به في كل ما يشهد وذلك معنى سريان
ذكر الله في جميع العبد حتى افناه عنه واحياه به وان لم يكن ذكره
الا بلسانه فالذاكر ذلك الجزء منه الذي هو اللسان فلا يكون الحق
الا جليس اللسان لا جليسه اذ لم يذكر بجوامع اجزاء وجوده فيراه اللسان
اي يختص اللسان بحظ منه لا الانسان م فافهم هذا السر في ذكر الغافلين
فالذاكر من الغافل حاضر بلا شك والمذكور جليسه فهو شاهده
والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر فما هو جليس الغافل فان الانسان
كثير ما هو احدي العين والحق احدي العين كثير بالاسماء الالهية
كما ان الانسان كثير بالاجزاء وما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق
جليس الجزء الذاكر منه والآخر متصف بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون
في الانسان جزء يذكر به فيكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي
الاجزاء بالعناية ش هذا حال من يذكره ببعض اجزائه ويغفل عن
بعضها فيكون الحق جليس ذلك الجزء مجالسة تمثيلية فلا يعتقد
كون الحق جليس الذاكر فاذا ذكره بجزء كان ذلك الجزء مختصا بمجالسته
دون ما لا يشتغل بذكره من الاجزاء وكذلك شهوده وقد يختلف
الذكر والشهود بحسب الاجزاء فان ذكر القلب وشهوده لجليسه يفضل
كثيرا ذكر اللسان ومجالسته فاذا خشع القلب خشعت جميع الجوارح
تبعيته كما قال صلعم فيمن لعب بلحيته في الصلوة لو خشع قلبه لخشع جوارحه

بخلاف سائر الاجزاء فان اللسان قد يذكر ويغفل عن الذكر سائر الاجزاء
فاذا سرى الذكر في جميع اجزاء العبد وخشع العبد لربه بالكلية
وخنع كان الحق اذا جليسه بشهادة الله ورسوله ولابد ان
يذكره بجزء ما فيكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي الاجزاء
بحكم العناية اي العلم باتصافه ببعض الوجوه م وما يتولى الحق
هدم هذه النشاة بالمسمى موتا فليس باعدام وانما هو تفريق
فياخذه اليه وليس المراد الان باخذه الحق اليه واليه يرجع الامر
فاذا اخذه اليه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي
ينتقل اليها وهي دار البقاء لوجود الاعتدال فلا يموت ابدا اي لا
يفترق اجزاؤه ش يعني ليس الموت اعداما وانما هو تفريق الاجزاء
المجتمعة فيقبض الحق لطائف روحه وحقيقته اليه ويفترق الاجزاء
العنصرية فيجمع الله كلا الى اصله واليه يرجع الامر كله فاذا
قبضه اجتمع اليه قواه الروحانية فسوى له مركبا مثاليا
وصورة جسدانية متمثلة غير هذا المركب الذي فارقه فان كان
ممن يفتح له ابواب السموات خالط الملأ الاعلى وارواح القدسيين
كما قال صلعم ارواح الشهداء في قناديل معلقة تحت العرش الحديث
وفي حديث اخر في حواصل طيور خضر من الاجرام السماوية
وان لم يكن من جملة من يفتح له ابواب السماء ولا يستطيع ان ينفذ
من اقطار السموات كما قال لا تنفذون الا بسلطان فلا بد من مركب

من جنس الدار التي ينتقل اليها وهي عودات في تعلقات بصور مناسبة
لقواه وحقايقه وصفاته الراسخة فيه وخلايقه وهي اقامته
في الدار التي انتقل منها واليها مدة الى ان ساعده الطالع الالهي الاسمائي
الذي هو طالع طالعه المولدي بعد ربوبية اسمائية من سدنة الاسم
العدل فتسبقه الرحمة وتناله في الغاية ان قدر له الرقي من هذه
الاطوار الى ان يفتح له ابواب السماء بمفاتيح الامر فيسوي الله له
هيكلا روحانيا نورانيا مناسبا لهيئاته البهية النورية في دار
البقاء لوجود الاعتدال المقتضي لدوام الاتصال فلا يموت
ابدا ولا يفترق اجزاؤه كما قال تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى وهي حياة العودات قوله فالتقمه الحوت وهو مليم
م واما اهل النار فمآلهم الى النعيم ولكن في النار اذ لا بد لصورة
النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا وسلاما على من
فيها ش بحكم الرحمة السابقة على ما تقدم م وهذا نعيمهم فنعيم اهل النار
بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين القي في النار فانه عم
تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من انها صورة تولم من
جاورها من الحيوان وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه ش قبل
الالقاء وعنده م فبعد وجود هذه الالام وجد بردا وسلاما
مع شهود الصورة اللونية في حقه وهي نار في عيون الناس فالشيء
الواحد يتنوع في عيون الناظرين هكذا هو التجلي الالهي فان شئت

قلت ان الله تجلى مثل هذا الامر وان شئت قلت ان العالم في النظر اليه
وفيه مثل الحق في التجلي فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر او
يتنوع الناظر لتنوع التجلي وكل هذا سايغ في الحقايق ش يعني ان
ابرهيم ع وجد النار بردا وسلاما مع شهود الصورة النارية
فانها نار في اعين الناظرين فان الشي الواحد يتنوع بحسب احوال
الناظرين وكذلك يكون التجلي الالهي اي يختلف باختلاف احوال الناظر
فان شئت قلت ان الله تجلى مثل هذا الامر اي تجلى تجليا متنوعا
بحسب تنوع احوال الناظرين وان شئت قلت ان العالم في النظر اليه
مثل الحق في التجلي اي يتنوع تجليه لتنوع احوال الناظر والمراد بمزاج
الناظر حالاته وهياته الروحانية لا امزاجه الجسمانية فان لصاحب الكشف
احوالا يختلف التجلي باختلافها وان لمزاج البدن ايضا مدخلا
في ذلك من وجه فتارة يتنوع التجلي الواحد باختلاف حال الناظر
وتارة يتنوع الناظر لتنوع التجلي على ما ذكر ان المظهر الذي غلب
عليه احكام الكثرة يتنوع التجلي الالهي الواحد فيه بحسب احواله
فينصبغ التجلي بحكم المظهر واما ان يكون الغالب على المظهر حكم الوحدة
وهو قلب العبد الكامل المجرد المنسلخ عن احكام الكثرة فانه
يتنوع بحسب تنوع التجلي فان هذا القلب منقلب مع تقلب الحق
في تجلياته والحق يقلب قلبه فانه مقلب القلوب وكلا الامرين
سايغ هذا في الكامل وكذلك في غيره م فلو ان الميت او المقتول

اي ميت كان او اي مقتول كان اذا مات او قتل لا يرجع الى الله
لم يقض الله بموت احد ولا شرع قتله فالكل في قبضته فلا فقدان
في حقه فشرع بالقتل وحكم بالموت لعلمه بان عبده لا يفوته
فهو راجع اليه ش يعني لولا ان العبد بعد موته كان باقيا على عبوديته
ومربوبيته لربه لم يحكم بموته وقتله فان ربوبيته موقوفة على
مربوبية هذا العبد فلا يفوته ولا يقبل الانفكاك عنه اصلا بل
دايما ابدا في قبضة ربوبيته لا يزول في ربوبيته لا يزول فان بطن
العبد عن ربوبية الرب الظاهر بالقتل او الموت فقد تولاه حين
توفاه الرب القابض الباطن فنقله من نشاة الى نشاة اخرى
ومن موطن الى موطن هو به اولى فهو يقبضه عن ظهوره وتجليه
ويبسطه في نوره وتجل اخر اعلى واجل كما قال النبي صلعم وللاخرة
خير لك من الاولى فهو معه اينما كان لا يفوته م على ان في قوله
واليه يرجع الامر كله اي فيه يقع التصرف وهو المتصرف فما
خرج عنه شي لم يكن عينه بل هويته عين ذلك الشي وهو الذي يعطيه
الكشف في قوله واليه يرجع الامر كله ش اسم ان محذوف له دلالة
فما خرج عنه شي لم يكن عينه عليه اي فهو راجع اليه مع ان في قوله
واليه يرجع الامر كله ايذانا بان كل شي عينه لان لفظ الرجوع يدل
على انه الاصل الذي منه كل شي بدا ويعود اليه فلا يقع التصرف
الا منه فيه فهو المتصرف بابدائه عن نفسه ورجعه اليه فهو عين

ذلك الشيء يتجلى في صورته عيناً وعلماً ووجوداً فهو ثبوت عين
ذلك الشيء اذ الذي يعطيه الكشف هو ان الذات الاحدية يتجلى في
صور الاعيان ومن عين علمه بذاته ليست اموراً زائدة على الوجود
الحق لانها صور معلومات وشئون الذاتية منه ظهرت
بوجوده مع ثبوتها في علمه واليه عادت بقبضه الله كما قال تعالى
ثم قبضناه الينا قبضاً يسيراً اي لم نلبث ان نبسطه

فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية

انما خصت الكلمة الايوبية بالحكمة الغيبية لكون احواله عليه السلم
باسرها من ابتداء حاله وزمان ابتلائه وبعد كشف بلائه الى انتهاء
كماله غيبية لان الله تعالى اعطاه من الغيب بلا كسب ما لم يعط
احداً من المال والبنين والزرع والضرع والخول والعبيد ثم
ابتلاه من الغيب بلايا في نفسه وماله واهله وولده لم يبتل
بمثلها احداً ورزقه صبراً جميلاً واقراراً بلا شكوى الى احد
في مدة لم يرزق مثله احداً ولما بلغ الابتلاء غايته وتناهى
الصبر نهايته ولم يجزع قط ولم يشك الا احد ولم ينقص
من اعماله وطاعاته واذكاره وانواع شكره شيئاً نادى ربه
اني مسني الشيطان بضر فكشف عنه ما به من ضره ووهب له
اهله ومثلهم معه رحمة من عنده وخزائن غيبه واظهر له من
الارض مغتسلاً بارداً وشراباً وكل ذلك كان من قوة ايمانه

بالغيب

بالغيب وثقته بما ادخر الله له في الغيب فكان امره كله من الغيب
م اعلم ان سر الحيوة سرى في الماء فهو اصل العناصر والاركان
ولذلك جعل الله من الماء كل شيء حي وما ثم شيء الا وهو حي فانه ما من
شيء الا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه تسبيحه الا بكشف الهي ولا يسبح
الا حي فكل شيء حي فكل شيء الماء اصله ش اعلم ان الحيوة اذا تمثلت
وتجددت ظهرت بصورة الماء وكذا العلم الذي هو الحيوة الحقيقية وهو
معنى قوله سر الحيوة سرى في الماء ولما كان اصل الكل الحيوة
والعلم والماء صورتهما جعل اصل العناصر الماء فان الحيوة التي
من عين الذات الاحدية تمثلت بصورة الارواح ثم تنزلت الى
صور الطبايع ثم تمثلت بصور العناصر فتنزلت من الماء الذي هو
صورة الحيوة لكل شيء حي وانه لا شيء الا وهو حي كما ذكر فلا شيء
الا واصله من الماء م الا ترى العرش كيف كان على الماء لانه منه تكون
ش المراد بالعرش العرش الجسماني اي الفلك الاطلس وانما تكون من الماء
لان الله تعالى خلق اول ما خلق درة بيضاء فنظر اليه بنظر الجلال
فذابت حياء فصار نصفها ماء ونصفها ناراً وكان عرشه
على ذلك الماء فالدرة هي العقل الاول الذي تكون منه جميع الاكوان
والنظر اليه بعين الجلال تاثره بغيره وذوبانه تلاشيه بهيئة
الامكانية العدمية وتكون الاشياء منه فانه كالهيولى لجميع
الممكنات والنصف الناري تكون الارواح منه بالتعينات النورية

الحديث

١٩٧

الا ترى كيف تمثل روح القدس عند اتصال موسى به نارا حتى قال
بورك من في النار ومن حولها وقال آنس من جانب الطور نارا
والنفس الناطقة تكون الاجسام منه فان الهيولى هو البحر المسجور
اى المملو بالصور فانها ملأ كلها فكان العرش على ذلك الماء
ولما كان العقل الاول الذى هو اصل الكل عين الحيوة والعلم
والماء مثالها صح ان اصل الكل الماء حتى الهيولى والنار م
فطفا عليه ش اى ظهر صورة العرش على ماء الهيولى فان كل
ما طفى على الماء ظهر وبطن الماء تحته وكذا بطن الهيولى بظهور
صور الاجسام فيها م فهو يحفظ من تحته ش اى الهيولى يحفظ الصورة
العرشية من تحتها م كما ان الانسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه
وعلا عليه فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر الى علو هذا
العبد الجاهل بنفسه ش وفي نسخة بربه وكلاهما مستقيم لان الجاهل
بنفسه جاهل بربه وبالعكس وانما خلق الانسان عبدا لانه مقيد
في تعينه وليس حقيقة العبد الا صورة تعين الوجود الحق المتجلى
فيه والتعين لا بد ان يعلو المتعين به وهو الوجود الحق
المستور بالتعين العبداني ولولا حفظ الوجود الحق المتعين
المستور فيه لانعدم اذ لا تحقق للتعين بدون المتعين به
فانه بلا هو هالك فالحق يحفظ العبد من تحته م وهو قوله صلعم
لو دليتم بحبل على الله فاشار الى ان نسبة التحت اليه كما نسبة الفوق

حفظ العبد من تحته
تعين الوجود الحق

لهبط م

في قوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهو القاهر فوق عباده فله
الفوق وله التحت ولهذا ما ظهر الجهات الست الا بالانسان لانه هو
على صورة الرحمن ش يعني لما كانت نسبة الفوق والتحت اليه سواء
فحفظ لعبده من تحته لا ينافي فوقيته فانه باحاطته فوقه وتحته و
كونه على صورة الرحمن احاطته بجميع الاسماء فان الرحمن في جميع الجهات
المتقابلة لاشتماله على جميع الاسماء المتقابلة وما في كل من نسبة
زائدة كقوله فبما رحمة من الله م ولا مطعم الا الله وقد قال في
حق طائفة ولو انهم اقاموا التورية والانجيل ثم ذكر وعمم فقال
وما انزل اليهم من ربهم فدخل في قوله وما انزل اليهم من ربهم كل
حكم منزل على لسان رسول او ملهم لاكلوا من فوقهم وهو المطعم
من الفوقية التي نسبت اليه ومن تحت ارجلهم وهو المطعم من التحتية
التي نسبها الى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلعم ش هذا بيان
لاحاطته وحفظه للعبد من جميع الجهات فان الاحاطة والحفظ
من الصفات الرحمانية ومن الحفظ الاطعام فانه من امداد الرحمانية
التي لو انقطع لهلك العبد وقد قال الله تعالى لاكلوا من فوقهم
ومن تحت ارجلهم اى لو اقاموا ما في الكتب الالهية وهيأوا الاستعداد
لاطعمناهم من جميع الجهات والتحتية التي نسبها الى نفسه على لسان
رسوله وهو قوله لو دليتم بحبل لهبط على الله م ولو لم يكن العرش
على الماء ما انحفظ وجوده فانه بالحيوة تحفظ وجود الحي الا ترى

الحي اذا مات الموت العرفي تحلل اجزاء نظامه وينعدم قواه عن ذلك
النظم الخاص ش يعني اذا عدم الحي الحيوة التي الماء صورتها انحلت
اجزاء نظامه وذلك لان الحرارة الغريزية التي بها حيوة الحي انما
تحفظ بالرطوبة الغريزية فحيوة الحرارة انما هي بالرطوبة وهي
صورة الماء فبفقدانه وجود الموت الذي هو افتراق اجزاء ما كان
وهذه مقدمات تمهد لبيان حال ايوب عليه السلام ثم عدل الى قوله
م قال الله تعالى لايوب اركض برجلك هذا مغتسل يعني ماء بارد
لما كان عليه من افراط حرارة الالم فسكنه ببرد الماء ولهذا كان
الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص ش يعني طبه الله تعالى
بنقص حرارة الالم وزيادة البرد والسكون منها فان الالام
كانت نارا اوقدها الشيطان سبع سنين في اعضاء ايوب عليه السلام
فشفاه الله تعالى عنها بهذا الطب الالهي م والمقصود طلب
الاعتدال ولا سبيل اليه الا انه يقاربه ش اي ولا سبيل الى
الاعتدال الحقيقي فانه لا يوجد في هذا العالم كما بين في الحكمة
الا ان الاعتدال الاضافي يقاربه م وانما قلنا ولا سبيل اليه
اعني الاعتدال من اجل ان الحقائق والشهود تعطي التكوين
مع الانفاس على الدوام ولا يكون التكوين الا عن ميل يسمى في
الطبيعة انحرافا او تعفينا وفي حق الحق ارادة وهي ميل
الى المراد الخاص دون غيره والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع

وهذا

وهذا ليس بواقع ش اي ولا سبيل الى الاعتدال الا في عالم الكون و
الحضرة الاسمائية دون الذات الالهية فان التعين واللاتعين
والجمع بين المتنافيين والنسبة الى الاسماء المتقابلة في الحضرة
الاحدية سواء واما في حضرة التكوين فلا فان الشهود تحكم
بالتكوين وتجدد الخلق مع الانفاس دائما ولا يكون التكوين
الا عند الانعدام والا لا يسمى تكوينا فان تحصيل الحاصل محال
فيدوم الانعدام في الخلق وذلك عن ميل في الطبيعة يسمى انحرافا
او تعفنا والتجدد عن الحق وذلك عن ميل في الحق يسمى في حقه
ارادة وهي ميل الى المراد الخاص والاعتدال يؤذن بالسواء
وهذا ليس بواقع في الحضرتين المذكورتين ويفرد به الذات الالهية
بالنسبة الى الجمعية الواحدية دون الربوبية يعني نسبة الذات الى
الصفات وهي نسبة الاحدية الى الواحدية واما في نسبة الالهية الى
الربوبية فلا بد من الميل دائما م فلهذا منعنا من حكم الاعتدال
ش اي في هذا العالم م وقد ورد في العلم الالهي النبوي اتصاف
الحق بالرضا والغضب وبالصفات ش اي المتقابلة م والرضا
مزيل للغضب والغضب مزيل للرضا عن المرضي عنه والاعتدال
ان يتساوى الرضا والغضب فما غضب الغاضب على من غضب عليه
وهو عنه راض فقد اتصف باحد الحكمين في حقه وهو ميل و
ما رضي الحق عمن رضي عنه وهو غاضب عليه فقد اتصف باحد الحكمين

فائدة جليلة

فرحة وهو ميل ش زوال الغضب عند اتصاف الحق بالرضا و
زوال الرضا عند اتصافه بالغضب انما هو بالنسبة الى مغضوب عليه
او مرضي عنه معينين واما بالنسبة الى الغضب الكلي القهري الجلالي
والرضا الكلي اللطفي الجمالي فلا يزال اتصافه بهما من حيث كونه
الها وربا مطلقا ولكن من حيث غناه الذاتي فانه من حيث كونه
غنيا عن العالمين لا يتصف بشيء منهما فظهر ان الميل والانحراف
ليس الا من قبل القابل والربوبية المختصة المقيدة بمربوب معين
لظهور حكم الرضا او الغضب في قابل لاحدهما وعدم ظهوره
في غير القابل واما باعتبار حقيقتي الرضا والغضب الكليتين
الالهيتين الظاهر احكامهما ابدا سرمدا في المرضي عنهم والمغضوب عليهم
من العالمين فهما ثابتان لله تعالى رب العالمين على السواء فلا يتصف
باحدهما دون الاخر الا ان حكم سبق الرحمة الغضب امر
ذاتي دائم لا يزول ولا يتغير م وانما قلنا هذا من اجل من يرى
ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما ابدا في زعمه فما لهم
حكم الرضا من الله فصح المقصود فان كان كما قلنا فمآل
اهل النار الى ازالة الالام وان سكنوا النار فذلك رضا فزوال
الغضب لزوال الالام اذ عين الالم عين الغضب ان فهمت ش
اي انما قلنا ان لا اتصاف باحد الحكمين دون الاخر ميل لمن
يرى ان غضب الله على اهل النار لا يزول ابدا ولا يكون لهم

حكم

حكم الرضا قط فان كان كما زعموا فالمقصود حاصل وان كان
كما قلنا فمآلهم الى زوال الالام مع كونهم في النار فذلك عين الرضا لزوال
الغضب لزوال الالم م فمن غضب فقد تاذى فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه
بايلامه الا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الالم الذي كان
عنده الى المغضوب عليه والحق اذا افردته عن العالم يتعالى علوا
كبيرا عن هذه الصفة ش على هذا الحد اي كالم وفي بعض النسخ على هذا الحد
من متن الكتاب م واذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت الاحكام
كلها الا فيه ومنه وهو قوله واليه يرجع الامر كله حقيقة وكشفا
فاعبده وتوكل عليه حجابا وسترا فليس في الامكان ابدع من
هذا العالم لانه على صورة الرحمن اوجده الله اي ظهر وجوده تعالى
بظهور العالم كما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبيعية فنحن صورته
الظاهرة وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها فما كان التدبير
الا فيه كما لم يكن الا منه فهو الاول بالمعنى والاخر بالصورة وهو الظاهر
بتغير الاحكام والاحوال والباطن بالتدبير وهو بكل شيء عليم
فهو على كل شيء شهيد ليعلم عن شهود لا عن فكر فكذلك علم الاذواق
لا عن فكر وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم اصلا
ش قد قرر ان الحق عين كل شيء فاذا كان عين هوية العالم اي حقيقته
فالاحكام الظاهرة في العالم ليست الا في الله ومن الله وهو معنى
قوله واليه يرجع الامر كله حقيقة وكشفا فانه تعالى باعتبار تجليه الذاتي

[illegible]

الغيب يسمّى هو وذلك التجلي هو الظهور بصور اعيان العالم فكان
هوية العالم وهوية كل جزء من العالم فالعبد وكل ما في العالم
بتعينه حجاب وستر للحق المتعين به فليعبده من حيث حجابيته
وستره وليتوكل عليه فانه به موجود وهو الفاعل في الافعال
للحجاب والحجاب الذي هو العبد صورة انية ربه والرب هويته
وهو معنى قوله فليس في الامكان ابدع من هذا العالم لان العبد
صورة العالم والعالم على صورة الرحمن ومعنى اوجده الله
ظهر بصورته وشبه ظهور وجوده تعالى بظهور العالم بظهور حقيقة
الانسان بوجود صورته الطبيعية اي بدنه ثم قال فنحن اي نحن
مع جميع صور العالم صورة الحق الظاهرة وهوية الحق روح
هذه الصورة المدبر لها والباقي ظاهر مما ذكر م ثم كان لايوب
ذلك الماء شرابا لازالة الم العطش الذي هو من النصب والعذاب
الذي مسه به الشيطان اي البعد عن الحقائق ان يدركها على
ما هي عليه فيكون بادراكها في محل القرب فكل مشهود قريب
من العين ولو كان بعيدا بالمسافة فان البصر متصل به من حيث
شهوده ولولا ذلك لم يشهده او يتصل المشهود بالبصر كيف كان
فهو قرب بين البصر والمبصر ش نسب الشيطان شيطانا لبعده عن
الحق والحقائق من شطن شطونا اذا بعد وقيل من شاط اذا احترق
فهو فيعال او فعلان بمعنى المبالغة اي البعيد في الغاية ولهذا

معنى ايجاد

اطلق الشيخ البعد عليه تسمية بالمصدر للمبالغة كقولهم رجل عدل
والمراد الذي هو في غاية البعد عن ادراك الحقائق على ما هي عليه واذا كان
كذلك فهو في غاية البعد عن الحق لان المدرك للحقائق على ما هي عليه
يكون بادراكها في محل القرب منه الا ترى ان المشهود قريب من العين
ولو كان بعيدا بالمسافة لان البصر يتصل به على مذهب خروج
الشعاع او يتصل المشهود بالبصر على مذهب الانطباع فليس
هذا موضع تحقيقه وكيف كان فالشهود قرب بين البصر والمبصر
وانما كان الشيطان لا يدركها على ما هي عليه لكونه صورة الانحراف
التعيني اي جبلت عينه على الانحراف والميل عن العالم العقلي الى
العالم السفلي ولهذا قال كان من الجن م ولهذا كنى ايوب في المس
فاضافه الى الشيطان مع قرب المس فقال البعيد مني قريب
لحكمه فيّ ش اي ولان الشيطان بعيد عن محل القرب كنى في المس
اي اوقعه على الكناية المتكلم مضافا الى الشيطان فقال اني مسني
الشيطان بنصب وعذاب اي خصني البعيد بالمس الذي هو على
القرب لحكمه فيّ بالضر الذي هو النصب والعذاب شكى الى الله من غلبة
حجابية تعينه والالم يكون للانحراف فيه حكم فان الشيطان الذي
هو العين المنفردة بالانحراف والبعد انما حكم على نفسه بالانحراف
عن الاعتدال لاحتجابه بتعينه وغلبة حجابية تعينه عليه فان قرب
البعيد منه انما يكون لبعده ولهذا قال م وقد علمت ان القرب

والبعد امران اضافيان فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت
احكامهما في البعيد والقريب ش فانهما مع كونهما معدومين في الاعيان
يحكمان على الموجودات العينية بمعناهما الا ترى ان الشيطان
في عين القرب لوجوده بالحق بعيد عن الله لانحرافه العيني فقربه
من ايوب نفس كون ايوب بعيدا منه فاعرف لاعتدال الحكم على ايوب
في عين القرب منه بالبعد عن الحق ولانحرافه عن الاعتدال م واعلم
ان سر الله في ايوب الذي جعله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاليا
تقرأه هذه الامة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفا لها
فاثنى الله عليه اعني على ايوب بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه
فعلمنا ان العبد اذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره
وانه صابر وانه نعم العبد كما قال انه اواب اي رجاع الى الله
لا الى الاسباب والحق يفعل عند ذلك بالسبب لان العبد يستند اليه
اذ الاسباب المزيلة لامر ما كثيرة والمسبب واحد العين فرجوع
العبد الى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم اولى من الرجوع
لسبب خاص ربما لا يوافق ذلك علم الله فيه فيقول ان الله لم يستجب
لي وهو ما دعاه وانما جنح الى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا
الوقت فعمل ايوب بحكمة الله اذ كان نبيا لما علم ان الصبر هو
حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة ش اي المتقدمين من المتأخرين
من اهل التصوف القائلين بان الصبر هو حبس النفس عن الشكوى مطلقا

وليس

الفرق بين القضاء والمقضي

م وليس في ذلك جرحة للصبر عندنا وانما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله
لا الى الله فحجب الطائفة نظرهم في ان الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا
بالقضاء وليس كذلك فان الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله
ولا الى غيره وانما يقدح في الرضا بالمقضي ونحن ما خوطبنا بالرضا
بالمقضي والضر هو المقضي ما هو عين القضاء ش اذ المقضي به
امر يقتضيه عين المقضي عليه وحاله واستعداده والقضاء حكم
الله بذلك وهما متغايران فلا يلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم به
فانه مقتضى حقيقة العبد المقضي عليه لا مقتضى حكم الله م وعلم ايوب
ان في حبس النفس عن الشكوى الى الله مقاومة القهر الالهي وهو جهل
بالشخص اذا ابتلاه الله بما يتألم منه نفسه فلا يدعو الله في ازالة ذلك
الامر المؤلم بل ينبغي له عند المحقق ان يتضرع ويسأل الله في ازالة
ذلك عنه فان ذلك ازالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف
فان الله قد وصف نفسه بانه يؤذى فقال ان الذين يؤذون الله
ورسوله واي اذى اعظم من ان يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه
او عن مقام الهي لا تعلمه لترجع اليه بالشكوى فيرفعه عنك فيصح الافتقار
الذي هو حقيقتك ش باعتبار التعين الذي انت به عبد م فيرتفع
عن الحق الاذى بسؤالك اياه في رفعه عنك اذ انت صورته الظاهرة
كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا
الفن معاتبا له فقال العارف انما جوعني لابكي يقول انما ابتلاني

٢١٣

بالضر لانه اذ فى رفعه عنى وذلك لا يقدح فى كونه صابرا فعلمنا
ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله وعنى بالغير وجها
خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فيدعوه من ذلك
الوجه فى رفع الضر عنه لا من الوجوه الاخر المسماة اسبابا و
ليست الا هو من حيث تفصيل الامر فى نفسه ش قد مر ان لله تعالى فى كل
تعين وجها خاصا فالهوية المتعينة بذلك التعين هو السبب
وغير العارف انما يتوجه الى حجابية التعين فيشكو الى الغير المحتجب
به ويدعوه لدفع الضر عنه وكل متعين وجه من وجوه الله تعالى
وسبب من الاسباب وهو وان كان حقا لكنه من حيث تعينه وجه
وسبب وغير لانه اعرض فى التوجه اليه عن الوجوه الاخر وقد يكون
الرافع للضر من جملتها فالذى توجه اليه ليس الا هو من حيث التفصيل
لا من حيث احدية الجمع الذى هو هو فهو من حيث الخصوصية فالاواب
هو الرجاع الى الهوية الالهية المطلقة الجامعة المحيطة بجميع الهويات
المتعينة فلا توجه وجهك الا الى الله الصمد المطلق الذى
توجه الوجوه كلها واسندت الاسباب جميعا اليه ولا تتقيد بوجه
خاص فقد لا يجيبك فيه لعلمه ان ما تسأله فى وجه اخر فاذا سألت
حضرة جمع جميع الوجوه ووجهت وجهك نحو الاحد الصمد
والوجه المطلق فقد اصبت م فالعارف لا يحجبه سؤال الهوية
الحق فى دفع الضر عنه عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة

وهذا

وهذا لا يلزم طريقة الا الادباء من عباد الله الامناء على اسرار الله
فان لله امناء لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم بعضا وقد نصحناك
فاعمل واياه سبحانه فاسأل ش الهوية الحقانية التى يسألها
العارف هى التى عينها الشارع بالخصوصية الالهية ولا يحجب
العارف سؤال الخصوصية الالهية عن ان يكون هو عين جميع الاسباب
وجمع الاسباب عينها ولا يلزم طريقة الخصوصية الالهية الا
الادباء من عباد الله الامناء على اسراره فعليك بالسؤال من ذلك
الوجه فى كل قليل وكثير وبالجزم بالاجابة ايمانا وتصديقا فان
الله تعالى يقول ادعونى استجب لكم والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

فص حكمة جلالية فى كلمة يحيوية

انما خصت الكلمة اليحيوية بالحكمة الجلالية لان الغالب على حاله
احكام الجلال من القبض والخشية والحزن والبكاء والجد والجهد
فى العمل والهيبة والرقة والخشوع فى القلب فمشربه من حضرة
ذى الجلال وكان دايما تحت القهر وقد خددت الدموع فى خده
اخاديد من كثرة البكاء وكان لا يضحك الا ما شاء الله وكل
ذلك من مقتضيات حضرة الجلال والقيام بحقها ولذلك قتل
فى سبيل الله وقتل على دمه سبعون الفا حتى سكن دمه من فورانه
م هذه حكمة الاولية فى الاسماء فان الله سماه يحيى اى يحيى به
ذكر زكريا ش الاولية صفة لشى يكون بها اولا والاولية فى الاسماء

ان يكون اول اسم سُمّي به كقوله م ولم نجعل له من قبل سميًا ش وقد جمع
الله فيه بين العلمية والوصفية على خلاف العادة لانه لما طلب زكريا
الى ربه وارثًا يرثه النبوة والعلم ويحيى به ذكره اجاب دعاءه
بخرق العادة اذ وهبه من شيخ فانٍ وعجوز عاقر وسماه يحيى
جمعًا بين الوضع والمفهوم وهو ان يحيى به ذكره من باب الاشارة
ولانها تتمة في تسميته بخرق العادة بوجوده وما جمع لاحد قبله
بين التسمية والاشارة الى الوصف عناية من الله بزكريا واختصاصًا
الهيًا وتشريفًا له كما ذكر في قوله م فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غبر ش
اي مضى م ممن ترك ولدًا يحيى به ذكره وبين اسمه بذلك فسماه يحيى
فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقي فان ادم حيي ذكره بشيث ونوحًا
حيي ذكره بسام وكذلك الانبياء ولكن ما جمع الله لاحد قبل يحيى
بين الاسم العلم منه ش اي صادرًا من عنده ومن امره في قوله نبشرك
بغلام اسمه يحيى م وبين الصفة الا لزكريا عناية منه اذ قال هب لي
من لدنك وليًا فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر
الجار على الدار في قولها عندك بيتًا في الجنة فاكرمه الله بان قضى
حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكارًا لما طلب منه نبيه
زكريا لانه عم آثر بقاء ذكر الله في عقبه اذ الولد سر ابيه فقال
يرثني ويرث من آل يعقوب وليس ثَمّ موروث في حق هؤلاء
الا مقام ذكر الله والدعوة اليه ش كان زكريا عم مظهر الرحمة

والكمال

والكمال ذا حظ وافر من الجمال واللطف والانس في الجلال والقهر والهيبة لكنه
قد غلب على باطنه حالة الدعاء والسؤال الخوف من اولياء السوء و
الهم من ضيعة ما قام به من ذكر الله والدعوة بعده ولم يكن له ولي يخلفه
ويقوم بامر النبوة وقد اثر باطنه حال مريم وكونها متبتلة منقطعة
الى الله حضورًا وكانت آيته عند البشارة بالولد الصمت والذكر
والحبسة في اللسان عن غير ذكر الله فجاء يحيى على صورة باطنه غلبة احكام
الجلال على احكام الجمال حضورًا ابدًا ودومًا على الذكر والخشية فان الولد
سر ابيه وقد حكم حاله على زكريا حتى تحكمت عليه الاعداء بحكم القهر الجلالي
كما تحكمت على يحيى عليهما السلام م ثم انه بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم
ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيًا فجاء بصفة الحيوة وهي اسمه و
اعلم بسلامه عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان قول الروح
والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيًا اكمل في الاتحاد
فهذا اكمل في الاتحاد والاعتقاد وارفع للتاويلات ش يعني ان الله تعالى
بشر يحيى قدمه على اقرانه من سلامه عليه ووصفه بالحيوة التي هي
صورته الذاتية واسمه الذي تميز به على غيره واعلمه بسبقه بالسلام
عليه وكان وصفه اياه بذلك اكمل من حيث ان كلامه تعالى صدق
مقطوع به عند الكل من اهل الحجاب والكشف وان كان قول عيسى عم
والسلام علي اكمل من حيث الاتحاد فان الله هو المسلم على نفسه من حيث
تعينه في المادة العيسوية ويدل على كمال تمكن عيسى من شهود هذه الاحدية

وأما سلام الله على يحيى من حيث ان الله هو ربه لا في مادة يحيى بل من حيث هويته
المطلقة فهو اتم واكمل في الاعتقاد بالنسبة الى شهود اهل الحجاب واما
بالنسبة الى شهود اهل الذوق فالاتحاد من قبل الحق من كونه تعالى متكلما
على نفسه في مادة يحيوية من حيث كونه ربه وكيلا له في التسليم عليه اتم
واعم ولكنه لا يدل على كمال تمكن يحيى من شهود هذه الاحدية الا انه ادفع
للالتباس الذي عند الجاهل المحجوب م فان الذي انخرق فيه العادة في
حق عيسى انما هو النطق فقد تمكن عقله وتكمل في ذلك الزمان الذي انطقه
الله فيه ولا يلزم للمتمكن من النطق على اي حالة كان الصدق فيما به ينطق
بخلاف المشهود له كيحيى فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه ادفع للالتباس
الواقع في العناية الالهية به من سلام عيسى على نفسه وان كانت قراين الاحوال
تدل على قربه من الله في ذلك وصدقه اذ نطق في معرض الدلالة على براءة
امه في المهد فهو احد الشاهدين والشاهد الآخر هز الجذع اليابس
فسقط رطبا جنيا من غير فحل ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى من غير
فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد لو قال نبي آيتي ومعجزتي ان ينطق
هذا الحايط فنطق الحايط وقال في نطقه تكذب ما انت رسول الله
لصحت الآية وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به
الحايط فلما دخل هذا الاحتمال ش اي عند المحجوب الجاهل م في كلام عيسى
باشارة امه اليه وهو في المهد كان سلام الله على يحيى ارفع من هذا الوجه
ش يعني ان مجرد نطق عيسى لاشارة امه اليه عند سؤال الاحبار مريم بقولهم

لقد جئت شيئا فريا وقولهم ما كان ابوك امرأ سوء وما كانت امك
بغيا كاف في صحة مدعى مريم وبراءتها ما توهمت اليهود في حقها اذ
برأها الله مما قالوا بنطقه في المهد ولكن لما تطرق فيما نطق به مثل
ما تطرق به عند الجاهل في نطق الحايط كان سلام الله على يحيى ارفع
من هذا الوجه م فموضع الدلالة انه عبد الله من اجل ما قيل فيه انه ابن الله
وفرغت الدلالة بمجرد النطق وانه عبد الله عند الطايفة الاخرى
القايلة بالنبوة وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى يظهر
في المستقبل صدقه في جميع ما اخبر به في المهد فيتحقق ما اشرنا اليه ش
فرغت الدلالة اي تمت وصحت والمراد بالنظر العقلي النظر العرفي
العادي المحجوب لان العقل الصريح المجرد لما شاهد صحة بعض
كلامه في قوله اني عبد الله حكم بصحة جميع ما نطق به لان قراين
الاحوال عند اهل الذوق والعقل الخالص عن الوهم والعادة دالة
شاهدة كيف ومجرد نطقه دليل شاهد على براءة امه صادق في
شهادته فمن ان لا يدل على صدق نفسه ولو تطرق احتمال الكذب في البعض
لتطرق في ساير الابعاض فكمال صدقه في موضع الدلالة يقتضي بصدقه
في البواقي وكذلك سقوط الرطب الجني من الجذع اليابس اخباره في بطن
امه قبل تسليمه على نفسه يحكم بكونه روحا مقدسا مؤيدا بالنور فكيف
لا يصدق في تسليمه على نفسه في كلامه في المهد مع كونه كلاما مشتملا
مفتتحه دعوى عبودة الله ومختتمه تسليمه على نفسه من قبل الله دليلا

٢١٥

على صدق اخباراته وارتفاع اللبس عنها عند العقول السليمة فظهر انه
ليس عند اهل التحقيق لبس واحتمال واما العقول المحجوبة المشوبة
بالوهم فلا اعتبار بنظرها فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية
انما خصت الكلمة الزكرياوية بالحكمة المالكية لان الغالب على حاله كان
حكم الاسم المالك لان المالك والمليك هو الشديد وقد خصه الله بالشدة
وايده بالقوة حتى سرت في همته وتوجهه واثمرت اجابة دعائه
واثرت في زوجته حيث قال تعالى واصلحنا له زوجه ولولا امداد الله
اياه بقوة ربانية وتخصيصه بمعونة ملكوتية ما صلحت زوجته
بعد الكبر وسن الياس مع كونها عاقرا في شبابها للحمل والولادة
وما ظهرت فيه التصرفات الالهية المالكية ولهذا كان يشتد على نفسه
في الاجتهاد وظهرت عليه اثار الشدة والقهر حتى نشر بالمنشار
وقد نصفين فلم يدع الله في دفعه مع كونه مستجاب الدعوة لكون
مشهده شدة المالك وشهوده احدية التصرف والمتصرف و
المتصرف فيه ولما شاهد من عينه الثابتة ان تجلي القهر والشدة
محيط به فاستسلم وسلم وجهه للمتصرف وحيث كان تحت قهر
المالك وشدته سهل عليه تحمل الشدة لاتصافه بها فظهرت رحمة
اللطف الكامن في ضمن القهر الظاهر في صورة الظلم فانعكست من
نفسه انوار القهر ونيرانه على اعدائه فقهرهم ودمرهم قهرا تاما
وتغمده الله برحمته م اعلم ان رحمة الله وسعت كل شيء وجودا

وحكما

وحكما وان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب فسبق رحمته غضبه
اي سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة الغضب اليه ش لان الرحمة لذاته
لكونه جوادا بالذات فياضا بالجود الخير من خزائن الرحمة والجود والوجود
اول فيض الرحمة العامة التي وسعت كل شيء واما الغضب فليس
بذاتي للحق تعالى بل هو حكم عدمي ناشئ من عدم قابلية بعض الاشياء
لكمال ظهور اثار الوجود واحكامه فيه فاقتضى عدم قابلية الرحمة
عدم ظهور حكم الرحمة فيه دنيا او آخرة فسمي عدم فيضان الرحمة
عليه لعدم قابليته غضبا بالنسبة اليه من قبل الراحم وشقاوة وشرا
وامثال هذه الالفاظ فظهر ان نسبة الرحمة اليه سبقت في نسبة الغضب و
ما هي الا عدم قابلية المحل لكمال و لكمال شهود النبي صلعم حقيقة الامر — الرحمة م
اومى اليها بقوله اللهم ان الخير كله بيديك والشر ليس اليك لانه امر عدمي
لا يحتاج الى الفاعل بسببه عدم قابلية المحل للخير والشر المحض
هو العدم المحض فلا حقيقة له حتى يتعلق به الرحمة بل حيث لم توجد
الرحمة الفائضة بالتجلي الرحماني على بعض الاعيان التي لم يكن لها
قابلية نور الوجود الانسب عدمية او اعدامها نسبية كالجهل و
الفقر والمرض والالم والموت وامثالها سميت غضبا وذلك لكمال
سعة الرحمة وعمومها كل شيء حتى وسعت هذه الاعدام النسبية
او النسب العدمية اثباتية الوجود فيها فصار الغضب مرحوما
والالم موجودا م ولما كان لكل غير وجود يطلبه من الله لذلك عمت

وسعت رحمته كل شيء وجودا وحكما

رحمة كل شيء فانه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته في وجود عينه
فاوجده فلذلك قلنا ان رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما
ش لذلك اشارة الى الطلب وعمت جواب لما وقوله فانه تعليل
لعموم الرحمة وقوله قبل رغبته خبر ان اى فان الله برحمته الرحيم
الشيء بها سابق رغبته في وجود عينه اى طلبه فاوجده اى
الرغبة اولا ومن الاستعداد فلذلك اى فلسبق الرحمة الاستعداد
قلنا وسعت رحمته كل شيء وجودا وحكما حيث جعله شيئا برحمته
الذاتية فطلب بشيئية الوجود فاوجده اى ولما كانت الاعيان الثابتة
في ثبوتها العلمي معدومة العين في انفسها طالبة للوجود من الله
راغبة في وجودها العيني عمت رحمته الذاتية كل عين بان اعطتها
قابلية التجلي الوجودي فتلك القابلية والاستعداد الذاتي
لقبول الوجود رغبتها في الوجود العيني فاول اثر الرحمة الذاتية
فيها تلك الصلاحية لقبول الوجود المسماة استعدادا فانه تعالى
رحمها قبل استعدادها للوجود بوجود الاستعداد من الفيض الاقدس
اى التجلي الذاتي الغيبي اعني الواقع في الغيب وذلك الاستعداد رحمة الله
عليها حكما اذ لا وجود لها بعد ثم بذلك الطلب الاستعدادي
وسؤال الرحمة في الغيب اوجدها في الاعيان بالوجود العيني
فذلك رحمته عليها وجودا وهو معنى قوله وآتيكم من كل ما سألتموه
اى بلسان الاستعداد في الغيب م والاسماء الالهية من الاشياء

ومن ترجع الى عين واحدة فاول ما وسعته رحمة الله شيئية تلك العين
الموجدة للرحمة بالرحمة فاول شيء وسعته الرحمة نفسها ثم الشيئية
المشار اليها ثم شيئية كل موجود يوجد الى ما لا يتناهى دنيا وآخرة
عرضا وجوهرا مركبا وبسيطا ش لما بين ان رحمته وسعت كل شيء
قال ان الاسماء الالهية من الاشياء فيجب ان يكون مرحومة فان
حقايقها التي تتميز بها عن الذات وينفصل كل منها عن الآخر
اشياء غير الذات فلها اعيان ترجع الى عين واحدة من حقيقة
اسم الرحمن فاول ما وسعته رحمة الله شيئية تلك العين وتلك العين
حقيقة الرحمة الانتشارية التي تفيض منه الرحمة الامتنانية فتلك
العين مرحومة بالرحمة الذاتية التي جعلتها شيئا راحمة بالرحمة
الامتنانية كل شيء فهي الموجدة للرحمة بالرحمة فاول شيء وسعته الرحمة
الذاتية نفس الرحمة الامتنانية ثم الشيئية المشار اليها اى العين الواحدة
التي هي اول جميع الاعيان واصلها فعمت الرحمة المتعلقة بهذه
العين جميع الاعيان الثابتة في العلم الازلي ومن الشيئيات
الثابتة في الشيئية الاولى فتفصلت العين الواحدة الى الاعيان
الكونية وهو معنى قوله ثم شيئية كل موجود اى عينه لا وجوده
على الترتيب الطبيعي ما لا يتناهى وجودها في الخارج فظهرت النسب الالهية
في النسب الاولى الرحمانية ومن الاسماء الالهية في ضمن اسم الرحمن و
ليست الا نسب الذات الى الاعيان فتحقق حقايق الاسماء فذهب

كل اسم بحظه من الرحمة حتى تحقق حقيقته ثم اثرت الاسماء الالهية في
ايجاد اعيان الاكوان فينبسط اثار الرحمة في عرصة الامكان
فتوجد الاعيان الممكنة على الترتيب واحوالها جواهر بسيطة و
مركبة واعراضا في الدنيا والاخرة فوجود الرحمة الغيبية في
الحقائق الالهية والاعيان العلمية التي تعينات وشئون
في الوجود الواحد الحق انما هو من الرحمة الذاتية الجودية التي عين
الذات ووجود الاشياء كونها لاحقايقها بالرحمة الرحمانية
الالهية الاسمائية م ولا يعتبر فيها اي حصول غرض ولا ملايمة طبع
بل الملايم وغير الملايم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وقد ذكرنا
في الفتوحات ان لا اثر لا يكون الا للمعدوم لا للموجود وان كان
للموجود فبحكم المعدوم وهو علم غريب ومسئلة نادرة ولا يعلم
بحقيقتها الا اصحاب الاوهام فذلك بالذوق عندهم واما من
لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسئلة ش اي لا يعتبر في تعلق
الرحمة بالاشياء حصول غرض ولا ملايمة طبع فان الرحمة وسعت
كل شيء فاوجدته سواء كان ملايما او غير ملايم ثم ذكر ان
الاعيان الثابتة المعدومة في انفسها هي المؤثرة في الوجود
الواحد الحق المنبسط عليها بالتعين والتقييد والتكييف و
التسمية بحسب خصوصياتها حتى يظهر الاسماء الالهية والنسب
الربانية ثم النسب الالهية التي من حيث هي نسب معدومة الاعيان

مسئلة نادرة

لا

لا تحقق لها فان حقيقتها لا تعقل الا بين امرين والموجود ههنا
احد طرفيها وهو الحق ولا مؤثر في وجود الاشياء الا هي فالاثار كلها
ان كانت من الاسماء الالهية فهي من النسب العدمية وان كانت من الذات
المتعينة بها في الوجود باعتبار هذه النسب المعدومة الاعيان و
حكم تعيناتها واقتضاء تلك التعينات المختصة وان كانت من
الاعيان الثابتة في الوجود الحق فالاثر للمعدوم العين وكذلك في
الاكوان فان كل اثر يظهر من موجود فانه لا ينسب الى وجوده من حيث هو
وجود بل الى عينه العدمية او الى وجوده المتعين بتلك النسب العدمية
وهذا علم غريب في غاية الغرابة ومسئلة نادرة في غاية الندرة اذ
لا يعقل ان العدم يؤثر في الوجود اي المعدوم من حيث كونه معدوما
يؤثر في الشيء المعلوم فيوجده ولهذا قال لا يعلم بحقيقتها الا اصحاب
الوهم اي الذين يؤثرون في الاشياء بالوهم فيوجدونها فانهم
يعلمون ذلك علم ذوق ومن لا يؤثر الوهم فيه اي من لا يؤثر وهمه
الموجود فيه في الاشياء لانه لا يتاثر من الوهم فهو بعيد من ذوق
هذه المسئلة وتحقيق ذلك ان الوجود المضاف الى الاشياء امر
خيالي لا حقيقة له وعينه كما في مسئلة الظل وليس الوجود الحقيقي
الا حقيقة الحق فالوجود المعين الذي نسميه الوجود الاضافي
وهو المقيد بتعين ما هو ذلك الوجود القائم بنفسه مع امر عدمي
يمنعه عن كماله الاطلاقي ويحصره في التقييد الخلقي فنسميه وجودا خاصا

تحقيق شريف

وليس الا ظهور الوجود الحق في صورة امر عدمي امكاني فالظهور
هو نفس تقييده بالامر العدمي الامكاني الذي يحكم عليه بالحدوث
ولا حدوث في الحقيقة الا التعين الذي ينقص الوجود عن كماله
والحقيقة بحالها على قدمها الازلي فهذا هو تاثير المعدوم و
لا تاثير في الحقيقة الا شوب العدم والحدوث بالوجود الحق في القدم
في الظل الخيالي م فرحمة الله في الاكوان سارية وفي الذوات وفي
الاعيان جارية مكانة الرحمة المثلى اذا علمت من الشهود
مع الافكار عالية ش المكانة المرتبة الرفيعة والمنزلة العلية
والمثلى تانيث الامثل بمعنى الافضل قال الله تعالى ويذهبا
بطريقتكم المثلى اي منزلة الرحمة التي هي افضل انواعها اذا علمت
من طريق الشهود كانت تعلو الافكار اي اجل واعلى من ان تعلم
بطريق الفكر م فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد وما ثم الا من
ذكرته الرحمة وذكر الرحمة الاشياء عين ايجادها اياها فكل موجود
مرحوم فلا تحجب يا ولي عن ادراك ما قلناه بما تراه من اصحاب البلاء
وما تؤمن به من آلام الاخرة التي لا تفتر عمن قامت به واعلم اولا
ان الرحمة انما هي في الايجاد عامة فبالرحمة بالآلام اوجد الآلام
ثم ان الرحمة لها الاثر بوجهين اثر بالذات وهو ايجادها كل عين
موجودة ولا تنظر الى غرض ولا الى عدم غرض ولا الى ملايم ولا
الى غير ملايم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده بل تنظره

في عين ثبوته ولهذا رات الحق المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة
في العيون الثابتة فرحمته بنفسها بالايجاد ولذلك قلنا ان الحق
المخلوق اول شيء مرحوم بعد رحمتها بنفسها في تعلقها بايجاد
المرحومين ولها اثر اخر بالسؤال فيسال المحجوبون الحق ان يرحمهم
في اعتقادهم واهل الكشف يسالون رحمة الله ان تقوم بهم فيسالونها
باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا ولا يرحمهم الا قيام الرحمة بهم
فلها الحكم لان الحكم انما هو في الحقيقة في المعنى القائم بالمحل ش اثر الرحمة
بالذات ايجادها كل عين ثابتة على العموم فرحمت الحق المخلوق
في الاعتقادات بتبعية رحمتها اعيان المعتقدين فانه عين ثابتة
في اعيان المعتقدين الثابتة فرحمت اولا بنفسها في تعلقها
بايجاد المرحومين من الاعيان فتعينت بها وظهرت في مظاهرها
وانتشرت فكان في ضمن تعلقها بايجاد المرحومين رحمة ايجاد
الحق المخلوق فكان اول مرحوم بعد الرحمة المتعلقة بالاعيان
لان الحق المعتقد حال من احوال الاعيان المعتقدين فبنفس
تعلقها بالاعيان تعلقت به واما اثر الرحمة بالسؤال فهو ان يترتب
على سؤال الطالبين وهم اما محجوبون واما اهل الكشف فالمحجوبون
يسالون الحق الذي هو ربهم في اعتقادهم ان يرحمهم فهم مرحومون
من الراحم المتجلي في صور معتقداتهم بحسب ما يعتقدونه فان تعين
الرحمة الوجودية في علوم المعتقدين واعتقاداتهم بعد تعينها

في علم الله فتعلق الرحمة المطلوبة بهم بحسب تعينها في اعيانهم متاخرة
الرتبة عن حقيقة الرحمة متقدمة في علم الله على المرحوم بحسب اعتقاده
واما اهل الكشف فيسألون رحمة الله ان يقوم بهم باسم الله فلها
الحكم عليهم لان القايم بالمحل يحكم على القابل بمقتضى حقيقته ولا يرحمهم
الا قيام الرحمة بهم فيجعلهم راحمين وهو معنى قوله م فهو الراحم على
الحقيقة ش يعني المحل القايم به الرحمة م فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم
الا بالرحمة ش ليكونوا موصوفين بصفته م فاذا قامت بهم الرحمة
وجدوا حكمها ذوقا فمن ذكرته الرحمة فقد رحم واسم الفاعل هو
الرحيم والراحم والحكم لا يتصف بالخلق لانه امر توجبه المعاني لذواتها ش
كما ذكر في الفص الاول من حكم الحيوة والعلم على الحي والعالم م فالاحوال
لا موجودة ولا معدومة اي لا عين لها في الوجود لانها نسب و
لا معدومة في الحكم لان الذي قام به العلم يسمى عالما وهو الحال
فعالم ذات موصوفة بالعلم ما هو عين الذات ولا عين العلم و
ما ثم الا علم وذات قام بها هذا العلم وكونه عالما حال لهذه الذات
باتصافها بهذا المعنى فحدثت نسبة العلم اليه فهو المسمى عالما والرحمة
على الحقيقة نسبة من الراحم وهي الموجبة للحكم فهي الراحمة ش اي الجاعلة
للذي نسبت اليه راحما م والذي اوجدها في المرحوم ما اوجدها ليرحمه
بها ش اي ليكون بها مرحوما م وانما اوجدها ليرحم بها من قامت به ش
فيكون راحما م وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لايجاد الرحمة

فيه

فيه وهو الراحم ولا يكون الراحم راحما الا بقيام الرحمة به فثبت انه
عين الرحمة ومن لم يذق هذا الامر ولا كان له فيه قدم ما اجترأ ان
يقول انه عين الرحمة او عين الصفة فقال ما هو عين الصفة ولا غيرها
فصفات الحق عنده لا هي هو ولا هي غيره لانه لا يقدر على نفيها ولا يقدر
ان يجعلها عينه فعدل الى هذه العبارة ش وهو الاشعري م وهي عبارة
حسنة وغيرها ش اي غير هذه العبارة م احق بالامر منها ش اي بما هو
في نفس الامر من هذه العبارة م وارفع للاشكال وهو القول بنفي اعيان
الصفات وجودا قايما بذات الموصوف وانما هي نسب واضافات
بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة ش وهو قول اكثر الحكماء و
المعتزلة م وان كانت الرحمة جامعة فانها بالنسبة الى كل اسم الهي مختلفة ش
كالرحمة بالرزق والعلم والحفظ وامثال ذلك من معاني الاسماء الالهية
م فلهذا يسأل سبحانه ان يرحم بكل اسم الهي فرحمة الله والكناية ش
اي الضمير في قوله ورحمتي وسعت كل شيء م هي التي وسعت كل شيء
ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهية فما تعم بالنسبة الى ذلك
الاسم الخاص الالهي في قول السائل رب ارحم وغير ذلك من الاسماء
حتى المنتقم له ان يقول يا منتقم ارحمني وذلك لان هذه الاسماء تدل
على الذات المسماة وتدل بحقايقها على معان مختلفة فيدعو بها في
الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير ش اي
اسم مطلقا م لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره

ويتميز فانه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات ش اى ذات الله ٢١٠
من حيث هى لا باعتبار المعنى الخاص المميز م وانما يتميز بنفسه عن غيره الذاتية
ش اى لخصوصية ذات الاسم الخاص م اذ المصطلح عليه باى لفظ كان
حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها وان كان الكل قد سبق ليدلك
على عين واحدة مسماة فلا خلاف فى ان لكل اسم حكم ليس للآخر
فذلك ايضا ينبغى ان يعتبر كما يعتبر دلالته على الذات المسماة ولهذا قال
ابو القاسم بن القسى فى الاسماء الالهية ان كل اسم على انفراده مسمى
بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمته نعته بجميع الاسماء وذلك لدلالتها
على عين واحدة وان تكثرت الاسماء عليها واختلفت حقائقها
اى حقائق تلك الاسماء ثم ان الرحمة تنال على طريقين طريق الوجوب
وهو قوله فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة وما قيدهم به
من الصفات العلمية والعملية والطريق الآخر الذى تنال به هذه الرحمة
طريق الامتنان الالهى الذى لا يقترن به عمل وهو قوله ورحمتى وسعت
كل شىء ومنه ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ومنها قوله
اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم فاعلم ذلك ش رحمة الامتنان ذاتية
تنال الاشياء كلها لانها ليست فى مقابلة عمل فكل ما تناولته المشية
تناله هذه الرحمة وبهذه الرحمة استظهار الابالسة والفراعنة والكفرة
والفجرة والله المنان وعليه التكلان

فص حكمة ايناسية فى كلمة الياسية

انما خصت الكلمة الالياسية بالحكمة الايناسية لانه ع قد غلب عليه

الروحانية والقوة الملكوتية حتى ناسب بها الملائكة وآنس بهم وقد
آنسه الله بغلبة النورية بالطائفتين الملائكة والانس وخالط الفريقين
فكان لهم من كلا الطائفتين رفقاء يأنس بهم وبلغ من كمال الروحانية
مبلغا لا يؤثر فيه الموت كالخضر وعيسى عليهما السلم م الياس هو ادريس ع
كان نبيا قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا فهو فى قلب الافلاك ساكن
وهو فلك الشمس ثم بعث الى قرية بعلبك وبعل اسم صنم وبك
هو سلطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك
وكان الياس الذى هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان
من اللبانة وهو الحاجة عن فرس من نار وجميع آلاته من نار فلما رآه ركب
عليه فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق
بما يتعلق به الاغراض النفسية فكان الحق فيه منزها فكان على النصف
من المعرفة بالله ش حال ادريس النبى ع فى الرفع الى السماء كان كحال
عيسى ع وكان كثير الرياضة مغلبا للقواه الروحانية على النفسانية
مبالغا فى التنزه كما ذكر فى قصته وقد تدرج فى الرياضة والسير الى
عالم القدس والتجرد عن علائق الحس حتى بقى ست عشرة سنة لم ينم
ولم يأكل ولم يشرب على ما نقل فعرج الى السماء الرابعة التى هى محل
القطب ثم نزل بعد مدة ببعلبك كما ينزل عيسى ع على ما اخبر نبينا صلعم
فكان الياس النبى ع والجبل الذى مثل انفلاقه المسمى لبنان بتمامه
المحتاج هو اليها فى استكماله وتكميل الخلق فى الدعوة الى الله تعالى

وانغلاقه انفراج هيأتها وغواشيها الطبيعية عنها بالتجرد عن
ملابسها والفرس النارية التي تغلق عليه النفس الحيوانية التي
مركب النفس الناطقة على ما ذكر في فص صالح ع وهي بمثابة البراق
لنبينا صلعم وكونها في نار غلبة حرارة الشوق واستيلاء نور
القدس عليه كما قيل لموسى ع بورك من في النار وكون الآية من نار
تكامل قواه واخلاقه واستعداداته المهيئة لاستعلاء النفس الناطقة
التي هي القلب عليه بنور روح القدس الذي هو العقل ولهذا صار
عقلا بلا شهوة لان النور القدسي اذا غلب عليها سقطت شهوتها
وصارت قواها منورة عقلية واذهب عنها ظلمة الشهوة ولهذا
قال ركب عليه فسقطت شهوته لان الاستعلاء بتأييد الروح القدس
والتنور بنوره يوجب سقوط الشهوة وقطع التعلقات النفسية
واشتفاء اغراض النفس والطبيعة فكان الحق فيه منزها لتنزهه عن
العلائق ولتغليبه احكام الروح على احكام الجسد والتنزيه على
التشبيه لان الغالب عليه الصفات الروحانية وقهر القوى النفسانية
والطبيعية والبدنية حتى صار روحا مجردا كالملائكة فكان على
النصف من المعرفة بالله كالعقول المجردة وهو التنزيه وفاته
الكمالات الخلقية والصفات الحاصلة للنفس من المقامات والفضائل
كالصبر والشكر وما يتعلق بالتشبيه وينبئ عن مقام الاستقامة
وهو النصف الاخير وفي الجملة كمل فيه احكام الاسم الباطن و

ونقص احكام الاسم الظاهر كما قال م فان العقل اذا تجرد لنفسه
من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا على
التشبيه واذا اعطاه الله تعالى المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه
في موضع وشبه في موضع ش اي نزهه في موضع التنزيه تنزيها حقيقيا
لا وهميا رسميا وشبه في موضع التشبيه تشبيها شهوديا كشفيا
م ورأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية وما
بقيت له صورة الا ويرى عين الحق عينها وهذه هي المعرفة التامة
الكاملة التي جاءت بالشرائع المنزلة من عند الله وحكمت ايضا بها
الاوهام كلها ش لان الوهم يستشرف الى ما وراء موجبات الافكار
ولم ينفعل عن القوة العقلية من حيث تقيده انفعالا يخرج عن
الاطلاق فيجيز الحكم على المطلق بالتقييد مرة ويحكم بالعكس اخرى
ولا يحيل ذلك ويحكم بالشاهد على الغائب تارة وعلى العكس
وهذا في جميع من له قوة الوهم من المقلدين و[illegible] م ولذلك
كانت الاوهام اقوى سلطانا في هذه النشأة من العقول لان
العاقل وان بلغ من عقله ما بلغ لم يخل عن حكم الوهم عليه والتصور
فيما عقل فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه النشأة الصورة
الكاملة الانسانية وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت
فشبهت في التنزيه بالوهم ونزهت في التشبيه بالعقل فارتبط الكل
بالكل فلا يمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه قال الله تعالى

ليس كمثله شيء فنزّه وشبّه ش اي نزه في عين التشبيه حيث نفى عن كل شيء
مماثلة مثله في مثليته وهو عين التشبيه لانه اثبات المثل ولما نفى
عن كل شيء مماثلة المثل نزه الحق ان يكون مثلاً له لا لشيء من الاشياء
فلا يماثل ذلك المثل واذا لم يكن مثل مثله فبالاحرى ان يكون ذلك
المثل ليس مثلاً له وذلك غاية التنزيه فهو تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه م
وهو السميع البصير فشبّه ش اي في عين التنزيه لانه اثبت له السميعة
والبصيرية اللتين هما صفتان ثابتتان للعبد وهو محض التشبيه
لكنه خصصهما به بالصيغة التركيبية المفيدة للحصر حيث حمل الصفتين
المعرّفتين بلام الجنس على ضميره فافاد انه هو السميع وحده لا سميع
غيره وهو البصير وحده لا بصير سواه وهو عين التنزيه فتأمل تقض
حق العجب من هذا الكلام م وهي اعظم آية نزلت في التنزيه ومع ذلك
لم تخل عن تشبيه بالكاف فهو اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن نفسه الا
بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وما يصفونه
الا بما تعطيه عقولهم فنزه نفسه عن تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه
وذلك لقصور العقول عن ادراك مثل هذا ش يعني العقول البشرية
المقيدة بالنظر الفكري لا العقول المنورة بنور التجلي والكشف
الشهودي م ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الاوهام فلم تخل الحق
عن صفة يظهر فيها كذا قالت وبذا جاءت فعملت الامم على ذلك
فاعطاها الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثة فنطقت بما نطقت

رسل

رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته والله اعلم موجه له وجه
بالخبرية الى رسل الله وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالاته
ش والوجه الاول ان يوقف على قولهم لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي اي
هذا الرسول عم ان كلام القوم قد تم وابتدئ بقوله رسل الله الله
بمعنى ان رسل الله هم الله واعلم خبر مبتدأ محذوف اي هو اعلم حيث يجعل
رسالاته والمعنى رسل الله صورته والله هويتهم وهو من حيث هم
وهم من حيث هو اعلم حيث يجعل رسالته واذا كان الله هوية الرسل و
الرسل صورته كان تشبيها في عين تنزيه والوجه الثاني وهو المشهور ظ
م وكلا الوجهين حقيقة فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه ش
اي فلان الوجه المذكور حقيقة كالوجه الثاني قلنا بالتشبيه في عين التنزيه
ونفي الغيرية في اثبات الوحدة الحقيقية اولا كقوله عم هذه يد الله واشارته
الى يمنه المباركة وهذا الحديث اقرّ له اهل الحجاب وآمن به اهل الايمان
وعاين اهل الكشف والشهود ان يده صلعم عين يد الله العليا
في قوله يد الله فوق ايديهم وكانت يد رسول الله صلعم فوق ايديهم
رأي عيان م وبعد ان تقرر هذا فنرخي الستور ونسدل الحجب
على عين المنتقد والمعتقد وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها
الحق ولكن قد امرنا بالستر ش اي بعد تقرير قاعدة الجمع بين التنزيه
والتشبيه نسبل الغطاء على عين المنتقد اي المحقق العاقل الذي
انتقد خلاصة المذاهب بالنظر العقلي البرهاني والمعتقد اي المقلد

لما اعتقده بالعقد الايماني وان كان من جملة مظاهر الحق ومجاليه
ولكن قد امرنا بالستر عنهم وان نكلمهم على حسب نظرهم واعتقادهم
بموجب زعمهم كما قيل كلموا الناس على قدر عقولهم قال الله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو ما امكنهم فهمه م ليظهر تفاضل
استعداد الصور وان المتجلي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة
فينسب اليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها لا بد من ذلك ش اي فينسب
الى المتجلي ما تعطيه حقيقة تلك الصورة التي هي المجلى ولوازمها من الحجاب
والكشف والتجلي والستر والعرفان والنكر م مثل من يرى الحق
في النوم ولا ينكر هذا وانه لا شك الحق عينه ش اي ذاته هو الحق عينه
بلا شك م فيتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التي تجلى فيها في النوم
ثم بعد ذلك يعبر اي يجاز عنها الى امر اخر يقتضي التنزيه عقلا فان
كان الذي يعبرها ذا كشف وايمان فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل
يعطيها حقها من التنزيه وما ظهرت فيه ش اي من التشبيه م فالله على التحقيق
عبارة لمن فهم الاشارة ش يعني ان كلامه بالستر انما ورد لقوة سلطان
الوهم على هذه النشاة فلا بد من الستر ليظهر تفاضل الاستعدادات
واعلم ان الوهم قوة تحكم في المتخيلات وتدرك المعاني الجزئية في المحسوسات
واحكامها في المعاني الجزئية التي تدركها من المحسوسات والمتخيلات اكثرها
صحيحة وقد تحكم ايضا في المعقولات والمعاني الكلية باحكام كلها فاسدة
الا ما شاء الله والتمييز بين صحيحها وفاسدها لا يتيسر الا لمن اخلصه الله

ونور

ونور قلبه بنور الهداية الحقانية ووفقه لادراك الحق والصواب وايد عقله
بتاييد روح القدس ومن شان هذه القوة ان تركب اقيسة قياسية
استقرائية او تمثيلية من المواد الجزئية فتحكم من الجزئي على الكلي وتجعل
الحكم بالقياس كليا والمقيس عليه جزئيا وتحكم باثباته على الغايب و
لاستيلائه على العقل ينفذ اكثر احكام العقل الا اذا صار لبا والمثال
الذي بين تفاضل الاستعدادات هو ان الحق تعالى قد يتجلى في صورة
انسانية مثلا في النوم فالموحد العاقل يومن بذلك ويتوهم انه مطرد
في جميع صور التجليات حتى يظن انه كلما تجلى تجلى في هذه الصورة او انه
كلما تجلى تجلى في صورة انسانية او ان الصورة الانسانية صورته مطلقا
والمنزه ينزه الحق عن الصورة بالدليل العقلي ويحكم بالوهم ان التجرد
عن الصورة له ذاتي ولا يعطيه الفكر الا ذلك فيعبر عنها الى ما يقتضيه
التنزيه العقلي لحصره فيما لا صورة له وحده وشبهه بالعقول و
المجردات ويتوهم انه قد نزهه غاية التنزيه وهو في عين التشبيه واما
صاحب الكشف فلا يعبر عنها الى التنزيه المحض بل يعطيها حقها من التنزيه
بان لا يقيد الحق في صورة ولا يعطله عن جميع الصور ولا يجرده فهو
يعطيها ايضا حقها مما ظهرت فيه من التشبيه بان يضيف اليه في تلك
الصورة احكام تلك الصورة ولا يقيده بها ويعلم انه كلما شاء
ظهر في اي صورة شاء فيضاف اليه ما يضاف الى تلك الصورة وان شاء
لم يظهر في صورة اصلا وهو في كل موطن ومقام وظهور وبطون منزه

عن ذلك كله غير متقيد بتجرد ولا لا تجرد ولا باطلاق فالله عند التحقيق
لفظ وعبارة فهم منه كل احد ما بلغه من معرفة الحق بحسب استعداده
ولهذا فهم اشارة الحق واملاه عن الحق الصريح م وروح هذه الكلمة
وفصها ان الامر ينقسم الى مؤثر ومؤثر فيه وهما عبارتان ش والا
فالمؤثر والمؤثر فيه واحد لا شيء غيره م فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال
وفي كل حضرة هو الله والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة
هو العالم فاذا ورد ش اي وارد الحق والضمير للامر المنقسم المذكور
وهو الوارد م فالحق كل شيء باصله الذي يناسبه فان الوارد
ابدا لا بد ان يكون فرعا عن اصل كانت المحبة الالهية عن النوافل من
العبد فهذا اثر من مؤثر ش اي الاحباب اثر من الحق في قوله احببته
وكون الحق سمع العبد وبصره اثر مقرر في العبد المؤثر فيه م
كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة فهذا اثر مقرر
لا تقدر على انكاره شرعا ان كنت مؤمنا واما العقل السليم لثبوته صح
فهو اما صاحب تجلي الهي في مجلى طبيعي ش اي صورة انسانية م
فيعرف ما قلناه واما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح ولا بد
من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق في
هذه الصورة ش اي فيما اتاه الحق في الصورة التي رآه في النوم م
لانه مؤمن بها واما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره
الفكري انه قد احال على الله ما اعطاه ذلك في الرؤيا ش اي قد استحال

في حقه تعالى كونه في صورة جسدانية م والوهم في ذلك لا يفارقه من حيث
لا يشعر لغفلته عن نفسه ش اي لا ينفك ان يتوهم في حقه تعالى التمثل
بصورة من حيث لا شعور له به م ومن ذلك قوله ادعوني استجب لكم
وقوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداعي اذا دعان
اذ لا يكون مجيبا الا اذا كان من يدعوه ش كان تامة اي اذا وجد
من يدعوه يعني ان صاحب الوهم يتوهم ان قربه تعالى منه كقرب
الاجساد بعضها من بعض وانه غير الداعي من كل وجه وذلك وهم منه
اذ هو هو لا غير كما قلنا م وان كان الداعي عين المجيب فلا خلاف في
اختلاف الصور فهما صورتان بلا شك وتلك الصور كلها كالاعضاء
لزيد فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة شخصية وان يده ليست صورة
رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه ش مع انه احدية جمع هذه الاعضاء
بحقيقته وهيئتها الاجتماعية صورتها الظاهرة م فهو الكثير الواحد
الكثير بالصور الواحد بالعين وكالانسان بالعين واحد بلا شك ش
اي وهو كالانسان بالعين اي بالحقيقة الانسانية من حيث هي لا بالشخصية
واحد م ولا شك ان عمروا ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر وان
اشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجودا فهو وان كان واحدا
بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص وقد علمت قطعا ان كنت مؤمنا
ان الحق عينه يتجلى في القيمة في صورة فيعرف ثم يتحول في صورة
فينكر ثم يتحول عنها في صورة فيعرف وهو هو المتجلي ليس غيره في كل صورة

ومعلوم ان هذه الصورة ما هي تلك الصورة الاخرى فكانت العين
الواحدة قامت مقام المرآة فاذا نظر الناظر فيها الى صورة معتقده
في الله عرفه فاقر به وان اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره
كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره فالمرآة عين واحدة والصور
كثيرة في عين الرائي وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة ش يعني
وليس في المرآة صورة واحدة من تلك الصور مجموع تلك الصور
جملة واحدة لان المرآة لا ترى الا ما قابلها وهو الصور الكثيرة م
مع كون المرآة لها اثر في الصور بوجه وما لها اثر بوجه فالاثر
الذي لها كونها ترد الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر و
الطول والعرض فلها اثر في المقادير وذلك راجع اليها وانما كانت
هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرائي ش قد صرح بالحق
المشهود في هذا المثال فان الحق تعالى لما تجلى في جميع صور المعتقدات
راى كل ناظر معتقد فيه صورة معتقده فعرفه واقر به
وصور ساير المعتقدات فلم يعرفها وانكرها فهو في الحقيقة لم يعترف
الا بصورة معتقده في الحق لا بالحق والا لاعترف واقر به في جميع
صور المعتقدات الا العارف بالحق المعترف به يعلم انه غير محدود
ولا منحصر في شيء منها ولا في الجميع ولكنه تعالى يقبل انكاره في غير
صورة معتقده كما يقبل اقراره في صورة معتقده وهو عين الكل
غني بذاته عن العالمين وعن كل هذه الصور والتعينات جمعا وفرادى

وعن

وعن نفي هذه الصور والتنزه عنها جميعا كما هو مذهب العقلاء
واما تاثير المرآة في الصور فهو ردها مختلفة المقادير لاختلاف مقادير
المرائي في الصغر والكبر والطول والعرض اذا كانت المرايا مختلفة وهو
في مثال التجلي الحق في صور الحضرات الاسمائية فتصير مرآة الحق مرايا مختلفة
الحكم فلا يكون تجليه وظهوره في مرآتيه كل حضرة الا بحسبها فان نظر
ناظر الى الحق من حيث تجليه في حضرة من حضراته فانه يرى صورته
في تلك الحضرة بحسبها لما ذكرناه من تاثير المرآة في الصور واما في تجليه
الذاتي الوجودي الاحدي فلا يرى في صورته الا على ما هو عليه
اذ لم يغلب على نظره التقيد بصورة دون صورة ولا حصر في
الصور المرئية في المرايا بهذه الاعتبارات م فانظر في المثال مرآة واحدة
من هذه المرائي لا تنظر الجماعة وهو نظرك من حيث كونه ذاتا فهو غني
عن العالمين ومن حيث الاسماء الالهية فذلك الوقت يكون كالمرائي واي
اسم الهي نظرت فيه نفسك او من نظر فانما يظهر في الناظر حقيقة ذلك
الاسم فهكذا هو الامر ان فهمت فلا تجزع ولا تخف فان الله يحب
الشجاعة ولو على قتل حية وليست الحية سوى نفسك والحية حية
لنفسها بالصورة والحقيقة لا تقتل عن نفسه وان افسدت الصورة — والشيء خ
في الحس فان الحد يضبطها والخيال لا يزيلها ش اي فانظر في هذا المثال
مرآة واحدة من مرآة الذات الاحدية ولا تنظر المرايا الاسمائية
وفيه تحريض على التوجه الى الذات الاحدية على اطلاقها عن كل قيد وحصر

فى عقده وذلك بافناء الاعتقادات الجزئية التحديدية والتقييدية صورة
ومعنىً وتشجيع للطالب السالك سبيل الحق على كسر اصنام المعتقدات
كلها ورفع حجب التعينات باسرها حتى يشهد الحق المحض ان الله المشهود
على الحقيقة فى عين كل شئ غير منحصر فيه وفى تعينه به ولا فى الكل
بل مطلقا جامعا بين التعين فى اللاتعين فتكون سويا على صراط مستقيم
صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض الا الى الله تصير الامور
ولا عوج ولا التواء ولا ميل ولا تعريج فى سيرك كالحية ولا حية
الا نفسك افمن يمشى مكبا على وجهه اهدى امن يمشى سويا على صراط مستقيم
فالميل الى اختلاف المذاهب والمعتقدات وتعاريج طرق الحضرات
انما هو كانسياب الحيات فاجتنبها واتبع الطريقة المحمدية فى قوله تعالى
ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون
فاقتل حية نفسك فى التقييد بتعينك ومعنى قوله والحية حية لنفسها
ان كل متعين نفسك كان او غيرك فهو حىٌّ بحيوته تعالى متعين
بحقيقته فكيف تقتل عن نفسه وان افنيت صورته فى الحس فهو
باق فى العلم بالعين وفى الخيال بالمثال فلا سبيل الى افنائه فالطريق
هو التحقق بالحق والنظر الى الغير بالفناء حتى تجلى لك فتشهده
بفناء الكل به وتحقق معنى قوله كل شئ هالك الا وجهه م واذا
كان الامر على هذا فهذا هو الامان على الذوات والعزة والمنعة
فانك لا تقدر على افناء الحدود واى عزة اعظم من هذه العزة

فتخيل بالوهم انك قتلته وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة
فى الحد والدليل على ذلك وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والعين
ما ادركت الا الصورة المحمدية التى ثبت لها الرمى فى الحس وهى التى نفى الله
الرمى عنها اولا ثم اثبته لها وسطا ثم عاد بالاستدراك ان الله هو
الرامى فى صورة محمدية ولابد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر
حتى انزل الحق فى صورة محمدية واخبر الحق نفسه عباده بذلك
فما قال احد منا عنه ذلك بل هو قال عن نفسه وخبره صدق و
الايمان به واجب سواء ادركت علم ما قال او لم تدركه فاما عالم
واما مسلم مؤمن ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فكره
كون العقل يحكم على العلة انها معلولة لمن هى علة له والذى
حكم به العقل صحيح مع التحرير فى النظر وغايته فى ذلك ان يقول اذا
رأى الامر على خلاف ما اعطاه الدليل النظرى ان العين بعد ما ثبت
انها واحدة فى هذا الكثير فمن حيث هى علة فى صورة من هذه الصور
لمعلول ما فلا تكون معلولة لمعلولها فى حال كونها علة بل
ينتقل الحكم بانتقالها فى الصور فتكون معلولة لمعلولها فيصير
معلولها علة لها هذا غايته اذا كان قد رأى الامر على ما هو عليه
ولم يقف على نظره الفكرى ش يعنى ان العلية معلولة وجودا
وتقديرا المعلولية المعلول لانه لولا معلولية المعلول لم يتحقق
علية العلة فعلية العلة موقوف التحقق على معلولية المعلول

[illegible]

218

في معنى العلية والمعلولية

فاذن معلولية المعلول علة لعلية العلة وكذلك لولا العلة وعليتها
لما كان المعلول معلولا لانهما متضايفان فيتوقف كل منهما على
الاخر ذهنا وخارجا فتكون علية العلة علة لمعلولية المعلول
ومعلولية المعلول علة لعلية العلة والمعلول معلول بقيام
المعلولية به وكذلك العلة علة بقيام العلية بها فالعلة مع عليتها
التي هي بها علة للمعلول معلول لمعلولية المعلول التي هو بها
معلول ومعلولية المعلول ليست زائدة عليه الا في العقل فهو في
الخارج عينه لكن العقل ينتزع معنى المعلولية فيجعله زائدا على
ذات المعلول وكذا معنى العلية بالنسبة الى ذات العلة وليس كذلك
في الخارج اذ العلية والمعلولية لا عين لهما في الخارج زائدة على
العلة والمعلول في الوجود لانه لو كان لهما تحقق وجودي دون
عين العلة والمعلول لتحقق امتيازهما عنهما في الوجود لكن لا امتياز
ليس الا في التعقل وكذلك جميع اقسام المتضايفين لا تحقق لاحدهما
وجودا الا بالاخر فكل منهما علة لمعلوله ومعلول له والذي حكم العقل
به صحيح مع التحرير والنظر ان ذلك صحيح عند تحرير المبحث ومحل النزاع
لان الذي حكم العقل به هو ان الشيء الذي يتوقف عليه وجود شيء اخر
حتى يتحقق به لا يتوقف في وجوده على وجود ذلك المتاخر المتحقق به
والا لزم الدور وذلك عند تجريد الامرين عن معنى التضايف
اما اذا اخذهما من حيث انهما متضايفان فلا بد من التوقف في الجانبين

وفي

وفي بعض النسخ مع التحرز في النظر اي لا احتراز عن معنى التضايف فيهما
وغايته اي وغاية الناظر والمفكر اذا راى الامر على خلاف مقتضى
الدليل العقلي وتحقق ان العين واحدة في هذه الصور الكثيرة
ان يقول انها وان كانت حقيقة واحدة في العلة والمعلول فهي
من حيث كونها علة في صورة من هذه الصور الكثيرة لمعلول ما فلا
يكون معلولة لمعلولها في تلك الحالة بعينها بل قد ينتقل في الصور
فينتقل حكمها فيها فتصير معلولا لما هو كان معلولا لها فيكون معلولها
ح علة لها ومن معلولة له وح لم يقف مع نظره العقلي وجوابه
بلسان الذوق والتحقيق ان العين الواحدة في الصور لها صلاحية
قبول الامرين بالاعتبارين فلها حال كونها علة صلاحية كونها
معلولة وحال كونها معلولة صلاحية كونها علة فهي عينها
جامعة للعلية والمعلولية واحكامهما فكانت علة بعليتها
ومعلولة بمعلوليتها فلها بحسب الاحوال جميع هذه الاعتبارات
من حيث عينها على السواء وهكذا صورة الامر في التجلي فان المتجلي
والمتجلى له والتجلي وكون المتجلي متجليا والمتجلى له متجلى له هو الحق
الواحد بعينه المنعوت بجميع هذه الاعتبارات التي يعقلها
العقل والفرقان والامتياز ليس الا في العقل والصور المتعقلة
والنسب المفروضة المنتزعة عن الحقيقة الواحدة وهو الله الواحد
الاحد ليس في الوجود الا هو م واذا كان الامر في العلة بهذه المثابة

فما ظنك باتباع النظر العقلي في غير هذا المضيق فلا اعقل من الرسل
صلوات الله عليهم وقد جاؤوا بما جاؤوا به في الخبر عن الجناب الالهي فاثبتوا
ما ابته العقل ش اي في طور العقل م وزادوا ما لا يستقل
العقل بادراكه وما يحيله العقل رأسا ويقر به في التجلي الالهي فاذا
خلا بعد التجلي بنفسه حار فيما رآه فان كان عبد رب رد العقل
اليه وان كان عبد نظر رد الحق الى حكمه وهذا لا يكون الا ما دام
في هذه النشأة الدنياوية محجوبا عن نشأته الاخراوية في الدنيا ش
يعني هذه الحيرة لا تكون الا اذا كان صاحبها في هذه النشأة
الدنيا محجوبا عن النشأة الاخروية فانه فيها متقيد ابدا بتقييد العقل
متقيد للامر بحسب تقيده فيسعى في قيد فاذا اطلق تحير لتعوده
بحكم القيد فان غلب حكم القيد حار عن الحق فاخذ تقييده وان غلب
حكم الاطلاق حار عما يحيره وانحاز الى الحق واذعن له العقل فراعى
حكم الطرفين فكان من الكمل وان بقي في الحيرة كان من الوله و
اما الكمل فهم خرجوا عن النشأة باطنا وان كانوا فيها ظاهرا م
فان العارفين يظهرون هنا كانهم في الصورة الدنياوية لما
يجري عليهم من احكامها والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة
الاخراوية لا بد من ذلك فهم بالصورة مجهولون الا لمن كشف الله
عن بصيرته فادرك فما من عارف بالله من حيث التجلي الالهي الا وهو
على النشأة الاخرة قد حشر في دنياه ونشر من قبره فهو يرى ما لا يرون

ويشهد

ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده في ذلك ش قد حشر
اي جمع ليوم الجمع فشاهد احوال القيمة ونشر من قبره اي حيي بالحيوة
الاخروية عن قبر تقيده بالبدن وانغماسه في غواشيه بالتجرد عن
ملابسه م فمن اراد العثور على هذه الحكمة الالياسية الادريسية التي
انشأها الله تعالى نشأتين فكان نبيا قبل نوح ثم رفع ونزل رسولا
بعد ذلك فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقله الى شهوته
ويكون حيوانا مطلقا ش اي من غير تصرف عقلي م حتى يكشف
ما يكشفه كل دابة ما عدا الثقلين فح يعلم انه قد تحقق بحيوانيته
وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف فيرى من يعذب في قبره
ومن ينعم ويرى الميت حيا والصامت متكلما والقاعد ماشيا
والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لو اراد ان ينطق بما رآه لم
يقدر فح يتحقق بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف
غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته ولما اقامني الله
في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققا كليا فكنت ارى واريد
ان انطق بما اشاهده فلا استطيع فكنت لا افرق بيني و
بين الخرس الذين لا يتكلمون ش لما ذكر قبيل ذكره بين كشف
النشأتين مثال ظهور العين الواحدة في صور كثيرة بين في تلك
الصور عينها غير متقيد ولا منحصر في شيء منها فيصدق على
تلك العين الواحدة في صورة من تلك الصور الكثيرة انها عينها

٢١٩

الفرق بين البروز والظهور والتناسخ

في صورة اخرى او صور اخر من وجه ويصدق ايضا انها غيره
من حيث تغاير الصورتين والتعينين من وجه علم من ذلك ظهور
الياس في النشاتين وان الياس المرسل الى بعلبك هو عين ادريس
الذي كان يوحى اليه قبل نوح من حيث الحقيقة والعين ويصدق
انه غيره من حيث الصورة والتعين فلا يلتبس عليك التعينات
فلو قلنا ان العين خلعت الصورة الادريسية وانتقلت الى
الصورة الالياسية لكان عين القول بالتناسخ ولكنا نقول ان
عين ادريس وهويته مع كونها قايمة في انية ادريس في صورته
في السماء الرابعة هي الظاهرة في الصورة الالياسية والمتعينة في انية
الياس فيكونان من حيث العين والحقيقة واحدا ومن حيث
التعين الصوري والظهور الشخصي اثنين كحقيقة جبريل وعزرائيل
وميكائيل فانهم يظهرون في آن واحد في مائة الف مكان بصور شتى
كلها قايمة موجودة بهولاء الارواح الكلية الكاملة فكذلك
ارواح الكمل وانفسهم وكالحق المتجلي في صور تجليات غير متناهية
وتعينات اسماء الهية لا تحصى كثرة مع احدية ذاته وعينه
المنزهة عن ان يتكثر بالصور والتعينات ثم انه قدس الله روحه
احال التحقق بهذا المعنى والاطلاع على الحكمة الالياسية على ان
يتحقق السالك بحيوانيته وينزل عن رتبة العقل وحكمه حتى يصير
حيوانا محضا ليعلم سر نزول ادريس بعد ان تحقق بروحانيته

حي

حتى يصير عقلا مجردا بلا شهوة الى صورة الياس مبعوثا الى اهل بعلبك
وفايدة التحقق بالمنزلتين منزلة شهود الحق والتحقق به في الملأ الاعلى ذوقا
والتحقق بشهود الحق اتم في العالم الاسفل والتحقق به ليكشف ما يكشفه
كل دابة اي يطلع على عذاب القبر والتنعم فيه فانه يطلع على ذلك الحيوانات
العجم شهودا دون الثقلين والباقي ظ م فاذا تحقق بما ذكرناه ش اي عند
نزوله الى حيوانيته والتحقق بها م انتقل الى ان يكون عقلا مجردا في غير مادة
طبيعية فيشهد امورا هي اصول لما يظهر في الصور الطبيعية فيعلم
من اين يظهر هذا الحكم في الصور الطبيعية علما ذوقيا ش يعني ان السالك
المتحقق بحيوانيته اذا انتقل بعد ذلك الى التحقق بكونه عقلا مجردا
عن القيود الطبيعية تحقق ح ذوقا ان العين التي كانت في عالم العقل
هي في عالم النفس نفس فيشهد في العالم العقلي عقولا هي اصول لما
في العالم الاسفل من الصور الطبيعية فيعلم ان الاحكام المختلفة
في الصور الطبيعية هي معاني الاعيان والحقائق العقلية علما ذوقيا
فالحقيقة التي هي وجود بحت صرف هي عين ذاته تعالى وفي الاعيان
والمعاني معنى صرف معقول وفي عالم العقول عقل مجرد وفي
عالم النفوس نفس وفي عالم الحيوان حيوان وفي النبات نبات وفي
الجماد جماد فقد ظهرت العين الحقيقية في المراتب كلها بهذه الصور
مع بقائها على حالها في عالمها فهي اصل الكل ومنشاه ومنبعه
والى الاصل الاول والحقيقة الاولى مصيره ومرجعه والى الله ترجع الامور

منه بدا الكل واليه يعود م فان كوشف عليه السلام ان الطبيعة عين نفس الرحمن
فقد اوتي خيرا كثيرا ش فانه قد اوتي الحكمة التي بها تنقلب اعيان خلق
العالم كله مع كثرة صوره الغير المتناهية حقا واحدا احدا لا كثرة
فيه اصلا وهو الخير الكثير م وان اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر
يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك
ذوقا فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ش يعني ان الله قتلهم في صوركم و
موادكم م وما قتلهم الا الحديد والضارب والذي خلف هذه الصور
فبالمجموع وقع القتل والرمي فتشاهد الامور باصولها وصورها
فتكون تاما فان شهد النفس كان مع التمام كاملا ش فان النفس الرحماني
هو عين فيض الوجود والحيوة على الكل بل عين تنزل الحق الى الصور
كلها م فلا ترى الا الله عين ما ترى فيرى الرائي عين المرئي وهذا
القدر كاف والله الموفق الملك

فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية

انما خصت الكلمة اللقمانية بالحكمة الاحسانية لان الغالب عليه حاله الاحسان
بالشهود العلمي والحكمة والتوحيد والاسلام في قوله تعالى ومن يسلم
وجهه لله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وقوله ولقد اتينا
لقمان الحكمة والاحسان والحكمة اخوان لان كلا منهما فعل ما ينبغي
والحكمة وضع الشيء موضعه وفي وصيته لابنه يا بني لا تشرك
بالله ان الشرك لظلم عظيم واول مراتب الاحسان المعاملة مع الحق
بمحض التوحيد ثم الشهود في الطاعة والعبادة كما في قوله صلعم

ان تعبد الله كانك تراه اي في غاية الحضور ومن هذا الباب قوله يا بني
انها ان تك مثقال ذرة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض
يأت بها الله ثم في معاملة الخلق كالاحسان بالوالدين وجميع وصاياه
لابنه من باب الاحسان م اذا شاء الاله يريد رزقا له فالكون اجمعه غذاء ش
اي اذا تعلق مشية الله بارادة الرزق له من حيث انه عين الوجود
الحق المتعين باعيان الممكنات فالكون كله والاحكام الالهية الظاهرة
بالكون كلها غذاء له لظهوره بها في ملابس الاسماء والصفات فان
الهوية الالهية الحقة من حيث عينها بذاتها غنية عن العالمين وعن الاسماء
كلها واما تعلق المشية بارادة الرزق فهو من حيث كونه ظاهرا
في مظاهر الاكوان واعيان العالم والفرق بين المشية والارادة ان المشية
عين الذات وقد تكون مع الارادة وبدونها والارادة من الصفات
الموجبة للاسم المريد فالمشية اعم من الارادة فقد يتعلق بها وبنقيضها
كمشية الكراهة اي بالايجاد والاعدام ولما كانت الارادة من الحقايق
الاسمائية فلا يقتضي الا الوجود فيتعلق بالايجاد لا غير ولهذا علقها
بالارادة ليختص بوجود الرزق واصل الكلام ان يريد الرزق
لانه مفعول المشية فحذف ان ورفع الفعل كقوله الا ايهذا الزاجري
احضر الوغى م وان شاء الاله يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما يشاء ش
اي وان تعلق مشيته بارادة الرزق لنا من لدنه فهو المراد ان يعز
لنا رزقا من حيث انه الوجود الحق فيوجدنا كما يشاء ويختفي فينا

الفرق بين المشية والارادة

ويظهرنا كالغذاء بالنسبة الى المغتذى فانا نقوش وهيات وشئون
وتعينات لا وجود لنا ولا تحقق فهو المتعين بنا ومظهرنا وغذاؤنا
ورزقنا بالوجود كما نحن غذاؤه بالاحكام فكما ان تحققنا وبقاءنا
بالوجود فكذلك بقاء اسمائه بالاعيان م مشيته ارادته فقولوا بها قد
شاء فهى المشاء ش ولما كانت الارادة لا يتعلق الا بالايجاد اى بمعدوم
يريد ايجاده لان تاثير الاسماء الالهية انما هو فى المعدومات لا يجادها كونها
انما امرنا لشىء اذا اردناه والمشية من حيث كونها عين الذات ولا بد لكل
اسم من الذات كانت غير الارادة من وجه واعم منها من وجه لانها قد يتعلق
بالاعدام اى بموجود يريد اعدامه كقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق
جديد فقال مشيته ارادته اى هما متحدان فى التعلق بالفعل والايجاد
فقولوا بهذه المشية اى المقتضية للايجاد التى هى عين الارادة قد
شاء الارادة فهى اى فالارادة هى مفعول المشية فالمشاء اسم مفعول
بمعنى المراد واصله على قياس اللغة المشىء لكنه غير مستعمل م يريد
زيادة ويريد نقصا وليس مشاءه الا المشاء ش المشاء بفتح الميم
ههنا مصدر ميمى اى المشية لما كانت عين الذات ولم يثبت لها اسما
كالارادة وليست الا العناية لم يقتض الوجود فقد يتعلق بارادة الزيادة
وهى الايجاد وقد يتعلق بارادة النقص وهى الاعدام وليست المشية
فى القسمين الا المشية بخلاف الارادة فانها لم يتعلق فى القرآن
الا بالايجاد ولهذا قال الفرق بينهما من وجه وباتحادهما من وجه

فى قوله فهذا الفرق بينهما محقق ومن وجه فعينهما سواء قال الله تعالى
ولقد آتينا لقمان الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فلقمان بالنص
ذو الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك والحكمة قد تكون متلفظا بها
ومسكوتا عنها ش اى حيث يكون الحال يقتضى النطق فالحكمة متلفظ بها
فان النطق فى موضعه حكمة وحيث يقتضى الحال السكوت فالحكمة
مسكوت عنها لان السكوت فى موضعه حكمة كما سكت لقمان عن سؤال داود
حين راه فى صنعة الدرع فاراد ان يسأله ما هو فسكت ولم يسأل حتى
اتمه فلبس فقال لبوس الحرب هذا فقال لقمان نعم الخلق الصبر فقال
داود الصمت حكمة وقيل انه قال لاجل هذا سميت حكيما فمثل هذا السكوت
مبنى عن التؤدة واشفاء الاستعجال الطبيعى م مثل قول لقمان لابنه
يا بنى انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة او فى السموات
او فى الارض يأت بها الله فهذه حكمة منطوق بها وهى ان جعل
الله هو الآتى بها وقرر ذلك الله فى كتابه ولم يرد هذا القول على قائله
واما الحكمة المسكوت عنها وعلمت بقرينة الحال فكونه سكت عن المؤتى اليه
بتلك الحبة فما ذكره ولا قال لابنه يأت بها الله اليك ولا الى غيرك ش
وفى نسخة او الى غيرك ولا فى النسخة الاولى بالكد لقوله ولا قال وفى ولا قال
تاكيد للنفى فى فما ذكره ومعناه ولا قال الى غيرك فيكون معناهما
واحدا م فارسل الاتيان عاما وجعل المأتى به فى السموات ان كان
او فى الارض تنبيها لينظر الناظر فى قوله تعالى وهو الله فى السموات وفى الارض

الفرق بين الشيء والمعلوم

فتنبه لقمان بما تكلم به وبما سكت ان الحق عين كل معلوم لان المعلوم
اعم من الشيء فهو انكر النكرات ش اي تنبيها على ان من في السموات والارض
هو الحق فالمعلوم في السموات والارض ليس غيره لان المأتي به هو المعلوم
في السموات او في الارض والمعلوم في السموات هو ما في الجهة العلوية من الحقائق
الغيبية والاسمية والروحانية على اختلاف طبقاتها والمعلوم في الارض
هو ما في الجهة السفلية من الحقائق الكونية الاثارية الجسمانية على اختلاف
مراتبها كالاثيريات والعناصر والمواليد واحوالها واشكالها و
هيآتها فانها تحت تصرف العوالم العلوية الالهية وتاثيراتها وانما
جعل المعلوم اعم من الشيء لان الشيء عنده هو الذي له وجود عيني
والمعلوم يتناول ما له وجود عيني وما ليس له وجود عيني فان علمه
محيط بالكل فالمعلوم اعم من الشيء واما عند من جعل الشيء اعم
من المتعين الخارجي والعقلي فالشيء والمعلوم متساويان لان
الثابت في العلم شيء كالاعيان الثابتة وهو ما رجح لقوله انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فانه تعالى اطلق قبل الكون
على العين اسم الشيء وخاطبه بقوله كن فترتب عليه الامر كونه وكيف كان
فالمقصود حاصل لان المراد التنبيه على ان العالم الآتي بالمعلوم
اي الله عين المعلوم سواء كان اعم من الشيء او مساويا فان الغرض
احاطة علمه بالكل وان العلم والعالم والمعلوم حقيقة واحدة
لا فرق بينها الا بالاعتبار م ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة

كامل

كاملة فيها فقال ان الله لطيف فمن لطافته ولطفه انه في الشيء المسمى بكذا
المحدود بكذا عين ذلك الشيء حتى لا يقال فيه الا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ
والاصطلاح فيقال هذا سماء وارض وصخرة وشجر وحيوان وملك
ورزق وطعام والعين واحدة من كل شيء وفيه كما تقول الاشاعرة
ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو جوهر واحد فهو عين قولنا العين
واحدة ثم قالت ويختلف بالاعراض وهو قولنا ويختلف ويتكثر بالصور
والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته او عرضه او مزاجه
كيف شئت فقل وهذا عين هذا من حيث جوهره ولهذا يؤخذ عين
الجوهر في حد كل صورة فنقول نحن انه ليس سوى الحق ويظن المتكلم
ان مسمى الجوهر وان كان حقا ش اي ثابتا غير متغير م ما هو عين الحق
الذي يطلقه اهل الكشف والتجلي فهذه حكمة كونه لطيفا ش تميم الحكمة
المبينة للتوحيد واستيفاؤه لتكميل ما نشأ فيها من المعنى قوله
ان الله لطيف خبير فمن كمال لطافته ان الحق تعالى مع احديته عينه
يصدق على الاشياء المتباينة المحدودة بحدود مختلفة لها اسامي
متفاوتة كالسماء والارض وغيرهما مما عدّ ولم يعدّ بالتواطؤ
بمعنى انها عين واحدة وذلك يطابق قول الاشاعرة ان العالم
كلها متماثل بالجوهر اي جوهر واحد ولكن نقول يختلف ويتكثر بالصور
والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته او عرضه وذلك
يطابق قولهم يختلف بالاعراض ثم انهم مع قولهم باحدية الجوهر

فى صور العالم كلها يقولون باثنينية العين اى ان عين الكون فى العالم
غير الحق ولو كان كما قالوا لما كان الحق المشهود الموجود المطلق واحدا
احدا فى الوجود بل كانا عينين واشهى حد كل منهما الى الاخر وتمايزا
لكون كل واحد منهما غير الاخر وليس عينه والحق تعالى ان يكون
محدودا او يكون معه غيره فى الوجود حقيقة فنقول ان فى الوجود
الا عين واحدة هى عين الوجود المطلق الحق وحقيقته وهو الوجود
المشهود لا غير ولكن هذه الحقيقة لها مراتب ظهور لا بحسب ابداء التعين
فاول مراتبها اطلاقها عن كل قيد واعتبار ولا تعينها وعدم
انحصارها والمرتبة الثانية تعينها فى عينها وذاتها بتعين جامع
لجميع التعينات الفعلية الوجوبية الالهية والانفعالية الكونية والمرتبة الثالثة
المرتبة الجامعة لجميع التعينات الفعلية المؤثرة وهى مرتبة الله تعالى
ثم المرتبة التفصيلية لتلك المراتب الجمعية الاحدية الالهية وهى مرتبة
الاسماء وحضراتها ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التى
من شانها التاثر والانفعال ولوازمها وهى المرتبة الكونية الامكانية
الخلقية ثم المرتبة التفصيلية لهذه الاحدية الجمعية الكونية وهى مرتبة العالم
ثم تفاصيل الاجناس فى الانواع والاصناف والاشخاص فى الاعضاء والاجزاء
والاعراض والنسب ولا يقدح كثرة التعينات واختلافها وكثرة
الصور فى احدية العين اذ الحق الاله فى ذاتها وعينها الا غير
لا اله الا هو كل شئ هالك الا وجهه فالعين باحدية الجمع سارية فى جميع

لكن فى الوجود وفى الاعيان واحد

هذه المراتب والحقائق المرتبة فيها فهى هو وهو هى عينها لا غير لها كما
كانت الهوية فى المرتبة الاحدية الجمعية الاولى هو لا غيره كان الله ولم يكن معه شئ
ثم نعت فقال خبيرا اى عالما عن اختبار وهو قوله ولنبلونكم حتى نعلم ش
هو العلم الثابت للحق من حيث حقيقة وجود العباد م وهذا هو
علم الاذواق فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الامر عليه مستفيدا علما
ولا يقدر على انكار ما نص الحق عليه فى حق نفسه ففرق تعالى بين
علم الذوق والعلم المطلق فعلم الذوق متقيد بالقوى وقد قال
عن نفسه انه عين قوى عبده فى قوله كنت سمعه وهو قوة من قوى
العبد وبصره وهو قوة من قوى العبد ولسانه وهو عضو من
اعضاء العبد ورجله ويده فما اقتصر فى التعريف على القوى
فحسب حتى ذكر الاعضاء وليس العبد بغير لهذه الاعضاء والقوى
فعين مسمى العبد هو الحق لا عين العبد هو السيد ش اى هوية العبد
وحقيقته من غير نسبة الالهية والسيدية لان عين العبد من حيث انه عبد
اعنى مع نسبة العبودية هو السيد من حيث انه سيد اى مع نسبة
السيادة م فان النسب متميزة لذاتها وليس المنسوب اليه متميزا ش اى
من حيث الحقيقة م فانه ليس ثم سوى عينه فى جميع النسب فهو عين
واحدة ذات نسب واضافات وصفات فمن تمام حكمة لقمان فى تعليمه
ابنه ما جاء به فى هذه الاية من هذين الاسمين الالهيين لطيفا خبيرا
سمى بهما الله تعالى فلو جعل ذلك فى الكون وهو الوجود فقال كان

لكان اتم في الحكمة وابلغ فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال لم يزد
عليه شيئا ش يعني ان قوله ان الله لطيف خبير اخبار بانه تعالى موصوف
باللطف والخبرة وذلك يدل على انه تعالى كذلك في الواقع ولا يدل على ان
وجوده يقتضي ذلك فلو اتى بالكلمة الوجودية الدالة على اتصافه تعالى
بالصفتين المذكورتين في الازل فقال وكان الله لطيفا خبيرا لكان
اتم في الحكمة وابلغ لدلالته على ان وجوده تعالى كان في الازل كذلك
لاقتضاء وجوده تلك النسبة فهو كذلك لطيف خبير في الحال الواقع و
اما العبارة المذكورة فيحتمل ان يكون كذلك في الازل وان لا يكون
لكن الله تعالى حكى قول لقمان كما قال من غير تغيير وانما قال لقمان
بهذه الصيغة مع كلمة التحقيق والتاكيد ليتمكن ويتحقق في نفس ابنه
انه في الواقع كذلك جزما م وان كان قوله ان الله لطيف خبير من قول الله
فلما علم الله تعالى من لقمان انه لو نطق متمما لتم بهذا ش اي بما معناه
في لغته معنى هذا في اللغة العربية وذلك من حيث التحقيق والعذر
ما ذكرناه في ان لقمان لفرط شفقته وتعطفه ورأفته بابنه قام في
مقام التعليم والارشاد والنصيحة بهذه القرائن مخبرا عن الواقع
اخبارا مؤكدا جازما ليتحقق ويتمكن في نفس ابنه مقام لا اخبارا عن
خبرة وجود لو قال كان الله لطيفا خبيرا وهذا وان كان كذلك
في المبالغة وكالتمام على الوجه الاول انسب في الحكمة فاخبر الله عنه
صورة ما جرى والحال الواقع من غير زيادة ولا نقصان م واما قوله

انك

ان تك مثقال حبة من خردل المنتهى له غذاء وليس الا الذرة المذكورة في
قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فهو صغير
متغذ ش اي لو كان اصغر منها لذكره الله في هذه الآية لكونه تعالى
في بيان انهى درجة المبالغة وايضا لان الحبة من الخردل اكبر واكثر
من الذرة فالمبالغة انما يكون في متغذ اصغر من غذائه م والحبة من
الخردل اصغر غذاء ولو كان ثمة اصغر لجاء به كما جاء بقوله ان الله
لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة ثم لما علم انه ثمة ما هو اصغر من البعوض
قال فما فوقها يعني في الصغر وهذا قول الله والتي في الزلزلة قول
الله ايضا فاعلم ذلك ش فما فوق البعوضة في الصغر الذرة وثمة
لطيفة اخرى وذلك ان الذرة مع صغرها اخف في الوزن ايضا لكونها
حيوانا اذ الحي اخف من الموات فالمعنى ان العمل اذا كان مثقال
ذرة في الصغر والخفة فلا بد من رؤية الجزاء م فنحن نعلم ان الله تعالى
ما اقتصر على وزن الذرة وثمة ما هو اصغر منها فانه جاء بذلك على
المبالغة والله اعلم واما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة ولهذا وصاه
بما فيه سعادته اذا عمل بذلك م واما حكمة وصيته في نهيه اياه ان لا
تشرك بالله فان الشرك لظلم عظيم والمظلوم المقام ش اي المحل الذي
اثبت فيه لا انقسام م من حيث نعته بالانقسام وهو عين واحدة
فانه لا يشرك معه الاعيان وهذا غاية الجهل وسبب ذلك ان الشخص
الذي لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء اذا اختلف عليه الصور

في العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة
جعل الصورة مشاركة للاخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة
جزءا من ذلك المقام ومعلوم في الشركة ان الامر الذي يخصه مما وقعت
فيه المشاركة ليس عين الاخر الذي شاركه اذ هو للاخر فاذا ما ثم شركة
على الحقيقة فان لكل واحد على حظه مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه
وسبب ذلك الشركة المشاعة وان كانت مشاعة فان التصريف
من احدهما يزيل الاشاعة قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن هذا روح
المسئلة ش انما هو روح المسئلة لان الشركة بين الصور الالهية متوهمة
عند اهل الحجاب فان الصور الالهية والاسماء واحدة بالذات
والدعوة انما هي للذات في الصورة الرحمانية والصورة الالهية او
فيهما معا او في اي صورة شاء من الصور الاسمائية والداعي للرحمن
مختص من وجه فلا شركة وكذلك المختص بدعوة الله وهذه في المحجوب
بالصورة فانه لا شركة في دعوة الصم مع احتجابه وكذلك صاحب
الشهود فانه يخص بدعوة الذات الاحدية فلا شركة في دعوة
الاحدية عنده في جميع الصور كما هو عليه ولذلك علل الاجازة في
دعوة احدهما على السواء بقوله فله الاسماء الحسنى اي الدعوة
انما هي للهوية الاحدية العينية الجمعية من صور الاسماء الحسنى والمسمى
ليس الا واحدا فلا شركة اصلا والفاظ الكتاب ظاهرة فص

حكمة امامية في كلمة هرونية

انما خصت الكلمة الهرونية

بالحكمة

بالحكمة الامامية لان هرون ع كان امام ائمة الاحبار وقد استخلفه
موسى ع على قومه في قوله اخلفني في قومي واصلح والامامة لقب
من القاب الخلافة وقد صرح هرون بذلك في قوله اتبعوني واطيعوا
امري وقد بقي الامامة في نسله الى الآن وهي الخلافة المقيدة اي
الامامة بالواسطة كما كان لخلفاء رسول الله صلعم ولا كالامام المطلق
لكونه نبيا مبعوثا بالسيف كامامة المهدي ع والمراد بالمطلقة
التي لا واسطة بين صاحبها وبين الله وله رتبة التقدم والتحكم
في الوجود ولو لم يكن كذلك لما صرح بوجوب اتباعه وطاعته في قوله
اتبعوني واطيعوا امري وهي التي قال فيها للخليل اني جاعلك
للناس اماما فله الامامة المطلقة والمقيدة م اعلم ان وجود هرون ع
كان من حضرة الرحموت بقوله ووهبنا له من رحمتنا يعني لموسى ع
اخاه هرون نبيا فكانت نبوته من حضرة الرحموت فانه اكبر من موسى
سنا وكان موسى اكبر منه نبوة ولما كانت نبوة هرون من حضرة
الرحمة لذلك قال لاخيه موسى ع يا ابن ام فناداه بامه لا بابيه اذ
كانت الرحمة للام دون الاب اوفر في الحكم ولولا تلك الرحمة ما صبرت
ش اي الام م على مباشرة التربية ثم قال لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي
ولا تشمت بي الاعداء فهذا كله نفس من انفاس الرحمة وسبب ذلك
عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الالواح التي القاها من
يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى ش

اى فوجد الهدى م ببيان ما وقع من الامر الذى اغضبه مما هو هرون
برئ منه ش وكان الله قد اعلمه قبل ذلك بالامر بقوله انا فتنا قومك
من بعدك واضلهم السامرى م والرحمة باخيه ش اى ووجد الرحمة
باخيه م فكان لا ياخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كبره وانه اسن
منه فكان ذلك من هرون شفقة على موسى لان نبوة هرون
من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا ثم قال هرون لموسى عم
انى خشيت ان تقول فرقت بين بنى اسرائيل فتجعلنى سببا فى
تفريقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعا
للسامرى وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى
اليهم فيسألونه فى ذلك فخشى هرون ان ينسب ذلك الفرقان منهم اليه
فكان موسى اعلم بالامر من هرون لانه علم ما عبده اصحاب العجل
لعلمه بان الله قد قضى ان لا يعبد الا اياه وما حكم الله بشئ الا
وقع فكان عتب موسى اخاه هرون لما وقع الامر فى انكاره
وعدم اتساعه فان العارف من يرى الحق فى كل شئ بل يراه
عين كل شئ فكان موسى يربى هرون تربية علم وان كان
اصغر منه فى السن ش اى يربيه تربية ربانية متعينة لهرون
فى مادة موسى عم لان التربية لا تكون حقيقة الا من الرب فلما كان
يربى موسى فى مادة هرون بان جعله من رحمته له نبيا يكمل
نبوته ويشد به ازره كان يربى هرون فى مادة موسى بان عتب عليه

واخذ بلحيته وراسه ليتنبه على اسرار ما وقع من عبادة العجل وليطلع
على ما تقرر موسى بعلمه من سر ذلك وكان الله فى تربية موسى وهرون
من حيث لا يشعر بذلك الا من شاء الله فان جميع الافعال التى يجرى الله
على ايدى عباده صور احكام حقايقهم وحكم لا يعلمها الا الله
ومن اطلعه عليها فوقوع العتب وعدم التثبت والقاء الالواح
من موسى واخذه بلحية هرون امر قوى غير متوقع من مثله فى مثل اخيه
الذى هو اكبر منه سنا انما كان لتنبيهه على ما ذكر من السر وتربيته من
حيث لا يشعران بذلك الا اخر الامر فانهما من المعصومين الذين
لا يجرى الله على ايديهم الا ما هو الحكمة والطاعة ويزيد به العلم والمعرفة
هذا بالنسبة الى اخيه واما بالنسبة الى قومه فهو ان موسى ع كان
فى مبالغته فى عتب اخيه يرى قومه ان عبادة ما يسمى غيرا وسوى
عند اهل الحجاب ومتعينا جزئيا فى شهود اهل الكشف جهل وكفر
اما كونه جهلا فلان المعبود ليس محصورا فى صورة بل هو ما فى
الصور كلها من الحق لان العبادة لا يستحقها الا الله الذى هو عين
الكل وله هوية جميع الصور واما كونه كفرا فلكونه سترا بالتعين
على الحق المعين ففعل ذلك رب موسى فى مادته ليتنبهوا على ما
قد كان حذرهم من قبل حين قالوا له يا موسى اجعل لنا الها كما
لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون يعنى ان حقيقة الامر يقتضى ان العبادة
مطلقا لا يكون الا للرب المطلق كما قال تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو

خالق كل شيء فاعبدوه وقال وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم
وجهركم ويعلم ما تكسبون والاله المجعول ليس له الخلق فلا يستحق
عبادة المخلوق اياه ولا علم له بما يسرون وما يعلنون ولعلمه
بجهلهم اقبل بالعتب على هرون فانه كان في تربيته قولا وفعلا لعلمه
من حيث ولايته ونبوته بما هو الامر عليه علما بذلك في تلك الحال او لم
يعلمها الا بعد وقوع ما وقع فلما نبه هرون على الحقيقة المذكورة وتحقق
هو بما وقع منه ظاهرا وباطنا اعرض عن قومه بعد ما اراهم و
اعلمهم بخطائهم الى السامري ليتيقظوا وذلك ابلغ في الغرض
م ولذلك لما قال له هرون ما قال رجع الى السامري وقال له فما خطبك
يا سامري يعني فيما صنعت من عدولك الى صورة العجل على الاختصاص
وصنعك هذا الشبح من حلي القوم حتى اخذت بقلوبهم من اجل
اموالهم فان عيسى يقول لبني اسرائيل قلب كل انسان حيث ماله
فاجعلوا اموالكم في السماء يكن قلوبكم في السماء وما سمي المال مالا
الا لكونه بالذات يميل القلوب اليه بالعبادة فهو المقصود الاعظم
المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار اليه وليس للصور بقاء فلابد
من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة
ش اي الالهية م فحرقه ثم نسف رماد ذلك الصورة في اليم نسفا وقال
له انظر الى الهك فسماه الها بطريق التنبيه للتعليم لما علم انه بعض
المجالي الالهية لاحرقته فان حيوانية الانسان لها التصرف في

تحقيق

في حيوانية الحيوان لكون الله سخره للانسان ولا سيما واصله ليس
من حيوان فكان اعظم في التسخير فان غير الحيوان ما له ارادة بل هو بحكم
من يتصرف فيه من غير اباية ش اعلم ان الانبياء كلهم صور الحقايق
الالهية النورانية الروحانية والفراعنة صور الحقايق النفسانية الظلمانية
ولهذا كانت العداوة والمخالفة بين الرسل والفراعنة لازمة كما بين
العقل والهوى وبين الروح والشيطان لكنهم مختلفون في التعينات
الانسانية لاختلاف احكام الاسماء الالهية فيهم وذلك لاختلاف القوابل
بحسب الامزجة ولا عتدال الانسانية ولهذا اختلفت صورهم في الاشكال
والهيئات والتعينات الشخصية ونفوسهم في الاخلاق والغرايز والاذواق
وارواحهم في العلوم والمشاهدات والمشارب والتجليات مع اتحادهم
في الوجهة والمعارف الحقانية والتوحيد واصول الدين القيم
فانهم في ذلك كنفس واحدة على الحق واحد لرب واحد هو رب الارباب
فالحق الواحد يتجلى لكل واحد منهم على صورة الاسم الغالب عليه
ولهذا كان الغالب على موسى ع احكام القهر وشهود التجلي النوري
له في صورة النار وكانت علومه فرقانية والغالب على نبينا محمد صلعم
احكام المحبة وشهود التجلي في صورة النور وكانت علومه قرآنية
ولما كان التجلي الالهي في حق موسى ع في صورة القهر والسلطنة و
الجلال سلط النار على صورة العجل الذي جعله السامري الها معبودا
حتى احرقته وفرقتها وبددها كما ان التجلي الالهي يفرق كل من تجلى له

فان المحدث لا يبقى عند ظهور القديم بل يضمحل ويتلاشى فاراهم في
نسف رماد العجل وحراقه صورة المحدث عند تجلى الرب القديم
وفي احراقه صورة احراق سبحات وجهه تعالى ما انتهى اليه بصره من
خلقه م واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباء
في بعض التصريف فان كان فيه قوة اظهار ذلك ظهر منه الجموح
لما يريده منه الانسان وان لم يكن له هذه القوة او صادف غرض
الحيوان ش اي وجد عند المسخر الذي يريد تسخيره في امر حيواني
غرضا من اغراض الحيوان كالماكول او مشروب او ما يتوسل به اليه
من اجرة م انقاد مذللا لما يريده منه كما ينقاد مثله لامر فيما رفعه الانسان
الله به من اجل المال الذي يرجوه منه المعبر عنه في بعض الاحوال
بالاجرة في قوله ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم
بعضا سخريا فما تسخر له من هو مثله الا من حيوانيته لا من انسانيته
فان المثلين ضدان ش من حيث انهما لا يجتمعان م فيسخره الارفع
في المنزلة بالمال او بالجاه بانسانيته ويتسخر له ذلك الاخر اما خوفا
او طمعا من حيوانيته لا من انسانيته فما تسخر له من هو مثله الا ترى
ما بين البهائم من التحريش لانها امثال فالمثلان ضدان ولذلك
قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات فما هو معه في درجته فوقع
التسخير من اجل الدرجات والتسخير على قسمين تسخير مراد للمسخر اسم فاعل
قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله

في الانسانية وكتسخير السلطان لرعاياه وان كانوا امثالا له في الانسانية
فيسخرهم بالدرجة والقسم الاخر تسخير بالحال كتسخير الرعايا للملك القائم
بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ اموالهم وانفسهم
عليهم وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك مليكهم ويسمى
على الحقيقة تسخير المرتبة فالمرتبة حكمت عليه بذلك فمن الملوك من سعى
لنفسه ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم
وحقهم فآجره الله على ذلك اجر العلماء بالامر على ما هو عليه واجر
مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون عباده فالعالم كله
يسخر بالحال من لا يمكن ان يطلق عليه انه مسخر قال تعالى كل يوم هو في شان
ش والظاهر ان تسخير موسى لقومه كان بمرتبة النبوة ولهذا كان يعلم
حقهم ويراعيهم رعاية الراعي لغنمه وكلما عاث فيهم ذئب كالسامري
قاتله وقابله ورماه بالامساس وتحريق العجل وشدد على خليفته
مخافة المخالفة فكما سخرهم في مراد الله بما عنده من الله من النبوة و
السلطنة سخروه بالحال على ان يسعى عند الله في مصالحهم الدنيوية
والدنيا وية عرفوا ذلك او لم يعرفوا وما يعرفه الا العارفون العلماء
المحققون م فكان عدم قوة ارداع هرون بالفعل ان ينفذ في
اصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه حكمة من الله ظاهرة
في الوجود ليعبد في كل صورة وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك
فما ذهبت الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية ولهذا ما بقي نوع

العيث الفساد
من عاث الذئب
في الغنم

من الانواع الا وعُبد اما عبادة تألّه واما عبادة تسخير ولا بد من ذلك
لمن عقل ش يعني ان الحق المعبود المطلق الذي امر ان لا يُعبد الا اياه
لما ظهر بنور الوجود في كل نوع من الانواع بل في كل شخص لزم ان يُعبد
في تلك الصورة اما عبادة عبد لاله واما عبادة تسخير كما عبدت
عبدة الاصنام الحجر والشجر والشمس والقمر لكون الالهية ذاتية للوجود
الحق وعبادة التسخير ليس لها اسم العبادة عرفا لانها مخصوصة
بمن تألّه لكن العبودية متحققة في القسمين فلذلك عُبد لمن ظهر عليك
سلطانه م وما عُبد شيء من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد
والظهور بالدرجة في قلبه ولذلك تسمى الحق لنا برفيع الدرجات
ولم يقل رفيع الدرجة فكثّر الدرجات في عين واحدة فانه قضى ان لا
نعبد الا اياه في درجات كثيرة مختلفة اعطت كل درجة مجلى الهيا
عُبد فيها واعظم مجلى عُبد فيه واعلاه الهوى كما قال افرايت
من اتخذ الهه هواه فهو اعظم معبود فانه لا يُعبد شيء الا به ولا يُعبد
هو الا بذاته وفيه اقول شعر وحق الهوى ان الهوى سبب الهوى
ولولا الهوى في القلب ما عُبد الهوى ش يعني ان كلتا العبوديتين
عبودية التأله وعبودية التسخير لا تكون من العابد لاي معبود كان
الا لهواه فما عبد الا الهوى فهو الصنم والجبت والطاغوت الحقيقي
لمن يرى غير الحق في الوجود واما عند العارف فهو اعظم مجلى عُبد فيه
وهو باطن ابدا لا يظهر بالعين الا في الاصنام وكليات مراتب تعدد

الانواع المعبودة كما ذكر بعضها في الفص النوحي م الا ترى علم الله
بالاشياء ما اكمله كيف تمم في حق من عبد هواه واتخذه الها فقال
واضله الله على علم والضلالة الحيرة وذلك انه لما راى هذا العابد
ما عبد الا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من
الاشخاص حتى ان عبادته لله كانت عن هوى ايضا لانه لو لم يقع له في
ذلك الجناب المقدس هوى وهو الارادة بمحبة ما عبد الله ولا آثره على
غيره ش اي كيف تمم العلم في حق من عبد هواه حيث نكره تنكير تعظيم
اي على علم كامل لا يبلغ كنهه وذلك ان اصل الهوى هو الحب اللازم
لشهوده تعالى ذاته بذاته فانه تعالى اقوى الاشياء ادراكا لاتم الاشياء
كمالا ولا مدرك اوفق لمدركه من ذاته فذاته احب الاشياء اليه
بل الحب عين الحب في حقيقته ليس الا حبه لذاته وهو العشق الحقيقي
وما عداه رشحة من ذلك البحر ولمعة من ذلك النور فلا ميل في شيء
الى شيء الا وهو جزء من جزئيات ذلك الحب فلا محب الا وهو محب
نفسه في محبوب اي محبوب كان لان المحبة لازمة للوحدة الحقيقية
فسريان الوحدة في الوجود تسري المحبة فيه لكنها تختلف بحسب
كثرة التعينات المتوسطة بينها وبين الاول وقلتها فكلما كانت
الوسايط اكثر كانت احكام الوجوب فيها اخفى واحكام الامكان
اظهر وبالعكس ويترتب على ذلك المذمة والمحمدة بحسب تنوع انواعها
وتختلف اسماؤها ومراتبها كما بيناه في رسالة المحبة فالحاصل ان

كل هوى كان اقرب الى الحب الكلي الاول بقلة الوسايط والتعينات
كان احمد واشرف واقوى في نفسه واظهر وصاحبه اعلى مقاما و
ارفع رتبة واكثر تجردا واشرف ذاتا واقرب الى الحق تعالى وكلما كان
الحب ابعد من الحب الكلي المطلق بكثرة الوسايط والتعينات كان
اخس واذم واضعف في نفسه واخفى وصاحبه ادنى رتبة واكثر
تقيدا واحتجابا واخس وجودا وابعد من الله تعالى والحقيقة من حيث هي
واحدة فمن علم حقيقة الهوى كان على علم عظيم وقد حيره الله
حيث وجده في الحقيقة محمودا غاية الحمد ومع التغشي بغواشي
التعينات مذموما غاية الذم فتحير بين كونه حقا وبين كونه باطلا
والحق مطلع على انه لا يعبد في الجهة العليا والسفلى الا اياه اذ
ليس في الوجود شيء الا وهو عين الحق الا ترى الى قوله وهو الله في السموات
والارض وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله عم
لو دلى احدكم حبله لهبط على الله فكل ما عبده عابد في احدى الجهتين
لا يعبده الا بهواه اذ هو الذي يأمره بما يعبده فلا يطيع في الحقيقة
الا هواه حتى ان الحق المطلق لا يعبد الا بالهوى الا انه يسمى باسم
اشرف كالارادة وهي محبة ما اما محبة النجاة والدرجات او كمال
النفس او محبة صفات الله تعالى او محبة ذاته تعالى وتقدس ولذلك
نكر المحبة فعال وهو كالارادة بمحبة اذ لو لم يكن له نوع من انواع المحبة
ما عبد الله تعالى ولا آثره على غيره م ولذلك كل من عبد صورة ما

بعبادة صح

من صور العالم واتخذه الها ما اتخذه الا بالهوى فالعابد لا يزال
تحت سلطان هواه ش ولذلك اطلق بعض المحققين من المتاخرين كالعراقي
وغيره اسم العشق على الحق تعالى نظرا الى الحقيقة فان العشق والعاشق
والمعشوق ثمة ليس في الحقيقة الا واحدا لا فرق الا بالاعتبار
كالعلم والعالم والمعلوم واذ قد تقرر قاعدة التوحيد الحقيقي
فلا مشاحة في الالفاظ م ثم راى المعبودات تتنوع في العابدين
فكل عابد امر ما يكفر من يعبد سواه والذي له ادنى تنبه يحار
لاتحاد الهوى بل لاحدية الهوى ش كما ذكرنا م فانه عين واحدة في
كل عابد فاضله الله اي حيره على علم بان كل عابد ما عبد الا
هواه ولا استعبده الا هواه سواء صادف الامر المشروع او
لم يصادف ش قوله فاضله الله جواب لما في قوله وذلك انه لما راى
هذا العابد وفاعل راى ضمير اسم ان فانه وهو يرجع الى من عبد
هواه واتخذه الها مع كونه على علم بليغ وقوله ثم راى المعبودات
تتنوع عطف على راى في لما راى وفيه اشارة الى منشأ حيرته و
تعليل لها مع كمال علمه والفاء في جواب لما لطول الكلام وتوسط
التعليل بين الشرط والجزاء كما في اول الكتاب في قوله فاقتضى
والمعنى انه لما راى هذا العابد وذاك العابد وكل عابد حتى
عابد الحق تعالى وكذا كل من عبد صورة ما من صور العالم لم يعبد
كل منهم الا هواه ثم راى تنوع المعبودات وتناكر العباد بحيث

يكفر كل عابد من يعبد سوى معبوده مع احدية الهوى في الحقيقة
عند من له ادنى تنبه حيره الله لضيق ذرعه وصعوبة فرقه
بين الحق والباطل والمشروع وغير المشروع م والعارف المكمل
من راى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ش لان الوجود الحق هو
الذي ظهر في الكل وفي كل واحد م ولذلك سموه كلهم الها مع اسمه
الخاص بحجر او شجر او حيوان او انسان او كوكب او ملك هذا اسم
الشخصية فيه ش بحسب المهية المتعينة بالتعين النوعي ثم بالتعين الشخصي
م والالوهية مرتبة تخيل العابد له انها مرتبة معبوده وهي على
الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود
في هذا المجلى المختص ش يعني ان الالوهية في كل معبود هي مرتبة
رفيعة تخيل عابده انها مرتبة معبوده وهي في الحقيقة كونه مجلى
الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود فاحتجب العابد
بحكم تعينه بتعين المجلى الخاص عن وجه الحق المتعين به وذلك لجزئية
هوى نفسه وتعينه بالشخص والنوع اذ لو انطلق عن قيد التعين
لشاهد وجه الحق في الكل فكان الشاهد والمشهود حقا يحب
الحق بحب الحق م ولهذا قال بعض من لم يعرف مقالته جهالة
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى مع تسميتهم اياهم آلهة ش
اي ولان المعبود الخاص مجلى الحق لبصر هذا العابد المحجوب
بتعين معبوده الذي هو المجلى المختص قال بعض من لم يعرف

مقالة

مقالة لغاية جهله ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فانهم اثبتوا
وحدة الله المقرب اليه مع تسميتهم معبوداتهم الهة ولم يشعروا انه
اذا كان فيهم معنى الالوهية كانوا عين الله وحقيقته فما معنى التوسل
بهم في التقرب ولم يشعروا ان الوسيلة الى الاله ليس باله فكانهم
بالفطرة عرفوا معنى الالوهية فيهم واحتجبوا بالتعينات فوقفوا
مع صور الكثرة م كما قالوا اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء
عجاب فما انكروه بل تعجبوا من ذلك فانهم وقفوا مع كثرة الصور
ونسبة الالوهية لها فجاء الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف
ولا يشهد ش اي ما انكروا الاله بل تعجبوا من التوحيد لوقوفهم مع
كثرة الصور الامكانية ونسبة الالوهية اليها فاعترضهم الرسول
ودعاهم الى اله واحد يعرف من قولهم ولا يشهد م بشهادة انهم
اثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى
الله زلفى ش فهو معروف عندهم غير مشهود م لعلمهم بان تلك الصور
ش اي المشهودة م حجارة ش ليست من الالوهية في شيء م ولذلك قامت
الحجة عليهم بقوله قل سموهم فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك
الاسماء لهم حقيقة ش كحجر وخشب وكوكب وامثالها م واما العارفون
بالامر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من الصور
لان مرتبتهم في العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول
الذي امنوا به عليهم الذي به سموا مؤمنين ش انما اعطتهم مرتبتهم في

العلم ان يكونوا بحكم الوقت لانهم علموا ان الوقت مجلى عظيم من مجالى الحق
يتجلى فى كل وقت ببعض صفاته ولهذا كان الدهر اسما من اسمائه تعالى
وقال صلعم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فيغلب على العارفين فى كل وقت
حكم الوصف الذى يتجلى الله به فى ذلك الوقت والرسول الذى بعث فيه
هو المظهر الاعظم لكمال ذلك الوصف فيدعو الخلق الى الحق المتجلى فيه
فطاعته طاعة الحق كقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله فلذلك
وجب الايمان به وطاعته فالعارفون هم الذين يعرفونه ويحبونه
احب من انفسهم ويتبعونه حق الاتباع م فهم عباد الوقت ش لان الوقت
هو الدهر الحاضر الذى قال فيه ان الله هو الدهر فهم فى الحقيقة عباد الحق
يتقلبون مع تجلياته فى الاوقات التى هى اجزاء الدهر المستمر مطيعين
له دايما بحكم اوامره ونواهيه حتى يعه طوعا وشهودا كمن تحول الى القبلة
فى اثناء الصلوة عند تحول الرسول من غير امر ظاهر لشهوده تحول
الحق فى تجليه م مع علمهم بانهم ما عبدوا من تلك الصور اعيانها ش
متعلق بقوله فيظهرون بصورة الانكار اى ينكرون على عبدة الصور
متابعة للرسول مع علمهم بانهم ما عبدوها م وانما عبدوا الله فيها
بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم ش اى من عابدى الصور وان لم
يشعروا بذلك فى جهلوه والباء فى بحكم يتعلق بقوله مع علمهم فى معناه
السببية اى علموا ذلك بسبب حكم سلطان التجلى الذى عرفوه م
وجهله المنكر الذى لا علم له بما تجلى او ستره العارف المكمل من نبى و

رسول و وارث عنهم فامرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح عنها
رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فى محبة الله اياهم بقوله ان كنتم
تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ش انما ستره العارف المكمل تعظيما
واجلالا وتنزيها له عما هو مبلغ علمهم من التعيين والتشبيه وتكميلا لمن
لم يستعد منهم بالتطريق لهم من التقييد الى الاطلاق ومن المحسوس
الى المعقول فامرهم بالانتزاح عن تلك الصور لجرئته ليهتدوا الى المعنى
المطلق الذى هو الكلى الطبيعى فيجمعوا بين الاطلاق والتقييد و
يتوصلوا بتوسط التخيل والتعقل الى محض الشهود والتجلى الشهادى [?]
وذلك من العرفاء صحة متابعتهم للرسول فى العلم اذا قرن بالعمل
المزكى للنفوس المصفى للقلوب فيكمل الناس بالاقتداء بهم و
هم بصحة المتابعة ظاهرا وباطنا علما وعملا خلقا وحالا نابوا
رسولهم فاختلطوا من ولايته بقدر استعداداتهم فنالوا من محبة
الله اياهم ببركة متابعة حبيب الله وشفاعته وامداده اياهم م
فدعا الى اله يصمد اليه ش وهو الوجود الحق المطلق الذى يستند اليه
كل وجود خاص م ويعلم من حيث الجملة ولا يشهد ولا يدركه الابصار ش
اى يعلم من حيث الاطلاق والاجمال ولا يشهد من حيث التقييد والتفصيل
اذ لا بد فى الشهود من تجلى ومجلى ومتجلى وكذا الابصار م بل هو
يدرك الابصار للطفه وسريانه فى اعيان الاشياء فلا تدركه
الابصار كما انها لا تدرك ارواحها المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة ش

الضمير في انها ضمير القصة كقوله فانها لا تعمى الابصار واضافة الارواح
لا ضمير الابصار للملابسة وانما لا تدركه الابصار لان ادراكها مخصوص
ببعض الظواهر فلا تدرك الحقايق وكل ما تحت الاسم الباطن وانما لا تدركه
الارواح لان ادراكها مخصوص بالبواطن فلا تدرك ما تحت الاسم الظاهر
من اسمائه وصفاته ولا تجمع بين الظاهر والباطن والتقييد والاطلاق
واللاتقييد واللااطلاق الا التجلي الشهودي م فهو اللطيف ش عن ادراك
الابصار والبصاير م الخبير ش بالبواطن والظواهر م والخبرة ذوق
والذوق تجلي والتجلي في الصور فلا بد منها ولا بد منه فلا بد ان
يعبده من رآه بهواه ان فهمت وعلى الله قصد السبيل ش الذوق
انما يكون بقوى وجدانية وذلك انما يكون بالتجلي في الصور فمن رآه
متجليا في اي صورة كانت مال اليه والهوى في العرف ليس الا
ميلا نفسيا فلا شهود الا بالتجلي ولا تجلي الا في صورة فلا عبادة
له شهودية الا بميل تام نفسي لان الصورة لا بد لها من ميل الى ما
يوافقها وهو الهوى **فص حكمة علوية في كلمة موسوية**
انما خصت الكلمة الموسوية بالحكمة العلوية لعلوه على من ادعى
الاعلوية فقال انا ربكم الاعلى فكذبه الله تعالى بقوله لموسى لا تخف انك
انت الاعلى على القصر بعزته هو مع انه تعالى وصفه بالعلو في قوله
من فرعون انه كان عاليا من المسرفين والعلو درجة في النبوة بان
كلمه الله بلا واسطة ملك وكتب له التوراة بيده كما ورد في الحديث

ويقرب مقامه من مقام الجمعية الذي اختص بها نبينا صلعم المشار اليه بقوله
وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء وبكثرة امته
كما اخبر نبينا صلعم في حديث القيمة حال عرض الامم عليه انه لم ير امة
نبي من الانبياء اكثر من امة موسى عم وبكثرة معجزاته م حكمة قتل الابناء
من اجل موسى ليعود عليه بالامداد حيوة كل من قتل من اجله لانه قتل
على انه موسى وما ثم جهل فلا بد ان يعود حيوته على موسى اعني
حيوة المقتول من اجله وهي حيوة طاهرة على الفطرة ولا يدنسها
الاغراض النفسية بل هي على فطرة بلى فكان موسى مجموع حيوة
من قتل على انه هو فكل ما كان مهيأ لذلك المقتول مما كان استعداد
روحه له كان في موسى عم وهذا اختصاص آلهي بموسى لم يكن لاحد
قبله فان حكم موسى كثيرة وانا ان شاء الله اسرد منها في هذا الباب
على قدر ما يقع به الامر الالهي في خاطري فكان هذا اول ما شوفهت
به من هذا الباب ش اعلم ان التعينات اللاحقة للوجود المطلق
بعضها كلية معنوية كالتعينات الجنسية والنوعية والصنفية
وهي التعينات والنسب التي تحصل بها اسماء الله الحسنى المترتبة الشاملة
بعضها لبعض كشمول اسم الله والرحمن ساير الاسماء وبعضها جزئية
كالتعينات الشخصية الغير المتناهية المندرجة تحت الاولى فيحصل من
نسب الاولى اليها اسماء غير متناهية في حضرات امهات الاسماء المتناهية
والتعينات الاولية تتعين في عالم الارواح حقايق روحانية مجردة

تحقيق التعينات الاول والثاني

وطبايع كلية فالتعين الاول هو العقل الاول المسمى بام الكتاب والقلم
الاعلى والعين الواحدة والنور المحمدي كما ورد في الحديث اول
ما خلق الله العقل اول ما خلق الله نوري اول ما خلق الله القلم
وهو يتفصل بحسب التعينات الروحانية الى العقول السماوية و
الارواح العلوية والكروبين وارواح الكمل من الانبيا والاوليا
فالعقل الاول هو متعين كلي طبيعي يشمل جميع هذه المتعينات
ويمدها ويقومها ويفيض عليها النور والحيوة دايما ثم يتنزل
مراتب التعينات الى تعين النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ و
نسبتها الى النفوس الناطقة المجردة الظاهرة في مظاهر جميع الاجرام
السماوية افلاكها وكواكبها والى النفوس الناطقة الانسانية بعينها
نسبة العقل الاول الى الانواع والاصناف التي تحتها في عالمها و
هذه النفس الكلية اتم مراتب تعيناته في التنزل ثم مراتب النفوس
المنطبعة في الاجرام التي يسمى عالمها عالم المثال ثم مراتب العالم
التي اخر مراتب التنزلات فكلها تعينات الوجود الواحد الحق
المتجلي في المراتب المستتر بصور التعينات الخلقية وشئونها الكا
كما مر غير مرة فالارواح المتعينة بالتعينات الكلية من المجردات
العقلية والنفوس السماوية والارواح النبوية مفيضات وممدات
لما تحتها من الارواح المتعينة بالتعينات الجزئية البشرية و
مقومات لها بتقويم الحقايق النوعية لاشخاصها ومدبرات

حاكمة

حاكمة عليها سايسة لها سياسة الانبياء اممهم والسلاطين خولهم
ومن هذا يعرف سر قوله صلعم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
ويفهم معنى قوله ان ابرهيم كان امة والارواح المتعينة بالتعينات
الجزئية والهيات المزاجية الشخصية تحت قهرها وسياستها وتصرفها
بحسب ارادتها فهي بالنسبة اليها كالقوى الجسمانية والنفسانية والروحانية
على اختلاف مراتبها بالنسبة الى ارواحنا المدبرة لابداننا وكالخدم
والاعوان والعبيد بالنسبة الى المخاديم والسلاطين والموالي وكالامم و
الاتباع بالنسبة الى الانبياء والمتبوعين اذا تقرر هذا فنقول
ارواح الانبياء هم المتعينات بالتعينات الكلية في الصف الاول وارواح
اممهم بل اكثر الملائكة والارواح والنفوس الفلكية كالقوى والاعوان
والخدام بالنسبة اليهم ومن هذا يعرف سر سجود الملائكة لآدم ع
وسر طاعة اهل العالم العلوي والجن والانس لسليمان ع وذي القرنين
وسر امداد الملائكة للنبي صلعم في قوله تعالى الن يكفيكم ان يمدكم
ربكم بثلثة الاف من الملائكة منزلين فعلى هذا كانت الابناء الذين
قتلوا في زمان ولادة موسى ع هي الارواح التي كانت تحت حيطة
روح موسى ع وفي حكم امته واعوانه فلما اراد الله اظهار آيات
الكلمة الموسوية ومعجزاتها وحكمها واحكامها وقدر الاسباب
العلوية والسفلية من الاوضاع الفلكية والحركات السماوية المعدة
لمواد العالم والامتزاجات العنصرية والاستعدادات القابلة

المهيأة لظهور ذلك وقرب زمان ظهوره تعينت امزجة قابلة لتلك
الارواح فتعلقت بابدانها وكان علماء القبط وحكماؤهم اخبروا
فرعون وقومه انه يولد في ذلك الزمان مولود من بني اسرائيل
يكون هلاك فرعون وذهاب ملكه على يده فامر فرعون بقتل
كل من يولد من الابناء في ذلك الزمان حذرا مما قضى الله وقدر
ولم يعلم ان لا مرد لقضائه ولا معقب لحكمه وكان ذلك سببا لاجتماع
تلك الارواح في عالمها وانضمامها الى روح موسى وعدم تفرقها
وانبثاثها عنه بالتعلق البدني والانغمار في عالم الطبيعة فيتقوى
بهم ويجتمع فيه خواصهم ويعتضد بقواهم وذلك اختصاص من
الله لموسى ع وتأييد بامداده بتلك الارواح كامداده بالارواح
السماوية وقوى النيرات الناظرة الى طالعه فلما تعلق روح موسى
ببدنه تعاضدت تلك الارواح والارواح السماوية في امداده بالحيوة
والقوة والايد والنصرة وكمال ما هو مهيأ لتلك الارواح الطاهرة
من الكمالات فكان مؤيدا بهم تلك الارواح كلها ونظير ذلك
ما قال امير المؤمنين علي ع حين قال له بعض اصحابه عند ظفره
باصحاب الجمل وددت ان اخي فلانا كان شاهدنا ليرى ما
نصرك الله به على اعدائك فقال أهوى اخيك معنا قال نعم
قال فقد شهدنا ولقد شهدنا في عسكرنا هذا قوم في اصلاب
الرجال وقرارات النساء سيرعف بهم الزمان ويقوى بهم الايمان

فالحكمة فيما دبر الله من قتلهم ان ارواحهم تتلاحق في امداد موسى ع
حتى يبلغ اشده بما ذكر ثم تتلاحق عند دعوته بالتعلق بابدانها
وتتكامل في القوة والشدة متفقين في نصرته كما قال سيرعف
بهم الزمان ويقوى بهم الايمان م فلما ولد موسى ع وهو مجموع ارواح
كثيرة ش باتصال تلك الارواح به متوجهة اليه مقبلة نحوه بهواها
ومحبتها ونوريتها خادمة له ولذلك كان محبوبا الى كل من رآه
لنوريته بتشعشع انوار تلك الارواح م جمع قوى فعالة لان
الصغير يفعل بالكبير الا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل
الكبير من رياسته اليه فيلاعبه ويرفق له ويظهر له بعقله ش اي ينزل
الى مبلغ عقله م فهو تحت تسخيره وهو لا يشعر ثم تشغله بتربيته
وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيق صدره هذا كله
من فعل الصغير بالكبير وذلك لقوة المقام فان الصغير حديث
عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير ابعد فمن كان من الله اقرب
سخر من كان من الله ابعد كخواص الملك للقرب منه يسخرون الابعدين ش
القرب والبعد نسبتان معتبرتان باعتبارات كثيرة كقلة التعينات
والوسايط بين الشيء وبين الحق وكثرتها فالاقل وسايط اقرب
ولهذا تسخر الارواح الاجساد والعقول النفوس كتسخير العقل
الاول من دونه من العقول والنفوس وكاستجماع الكمالات
والفضايل في الاتصاف بها والتخلي عنها فالاكثر كمالات

والاوفر وضايل اقرب الى الله ممن يخلو عنها فيسخره بقرب مقامه من
من دونه في ذلك كتسخير الانبياء والاولياء اممهم واتباعهم وكل من له
احدية الجمعية الالهية لكماله اقرب الى الله ممن غلب عليه احكام الكثرة
فيسخره واما القرب والبعد في هذا الموضع فهو باعتبار حدوث
تجلي الحق وطراوته بحسب الزمان وتمادي مدته وبعد عهده فان
طراوة ظهور الحق في مجلى وجدة تصرفاته وافعاله وصفاته
كما في الصغار قربهم بربهم وصفاؤهم لكونهم على فطرتهم الاصلية
والعهد الاول والاتصال الحقيقي وتقادم الزمان في الكبر وغلبة
احكام النشأة والهيئات النفسانية والمادية الحيوانية والطبيعية
بعدهم عن ربهم وتكدرهم وسقوطهم عن الفطرة فلذلك يسخر الصغير
الكبير فيخدمه واما تنزل الكبير العارف الكامل الى مرتبة للتربية
مع كونه في غاية القرب بالنسبة الى الطفل فذلك للرحمة والعناية الالهية
وهو امر اخر باعتبار اخر فلا ينافي ما ذكرنا لانه رجع الى الله بعد
البعد بالمعنى المذكور حتى صار اقرب مما كان اولا م كان رسول الله
صلعم يبرز بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف راسه حتى يصيب منه ويقول
انه حديث عهد بربه فانظر الى هذه المعرفة بالله من هذا النبي
ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد سخر المطر افضل البشر لقربه
من ربه فكان مثل الرسول الذي ينزل اليه بالوحي ش اي فكان المطر
مثل الملك الذي ينزل اليه بالوحي يعني جبرئيل لانه كان يشاهده في

صوره

صورة العلم الالهي النازل اليه بواسطة الملك فيتلقاه وخصوصا
بالتي رأسه الذي هو منه بمثابة الكتاب الاكبر الذي هو رتبته في التعين الاول
والبرزخية الاولى ومظهر العلم الالهي الاول ويعرف قربه من الحق في التجلي
الجديد فلذلك تسخر له م فدعاه بالحال بذاته ش اي فدعا المطر رسول الله
صلعم بلسان الحال بذاته النازلة اليه من عند ربه في صورة العلم
والحيوة كالملك فاجابه م فبرز اليه ليصيب منه ما اتاه به من ربه ش
من المعنى الذي به يحيى كل شيء م فلولا ما حصلت له منه الفايدة الالهية
بما اصاب منه ما برز بنفسه اليه فهذه رسالة ماء جعل الله تعالى منه
كل شيء حي فافهم ش فاذا كان سخر افضل البشر لقربه من ربه فما ظنك
بالارواح الباقية الطاهرة على الفطرة النورية الصافية اذا اتصلت
بروح موسى من عند ربه مقبلة اليه مع مباديها التي انبعثت تلك الارواح
منها من الاسماء الالهية والارواح السماوية فانها لا تنفك عنها
متوجهة نحوه فلذلك فعلت ما فعلت باعدائه من القهر والتدمير و
اظهرت ما اظهرت من ايات الله العظمى م واما حكمة القائه في التابوت
ورميه في اليم فالتابوت ناسوته واليم ما حصل له من العلم بواسطة
هذا الجسم مما اعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية
التي لا يكون شيء منها ولا من امثالها لهذه النفس الانسانية الا بوجود
هذا الجسم العنصري فلما حصلت النفس في هذا الجسم وامرت بالتصرف
فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوى الآت يتوصل بها الى ما

اراده الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينة الرب ش لان ٢٣٧
اليقين والعلم الذي يزداد به الايمان وتسكن به النفس الحريها و
تطمئن لا يحصل الا فيه م فمن برّ في اليم لتحصل بالقوى على فنون
العلم فاعلم بذلك انه وان كان الروح المدبر له هو الملك فانه
لا يدبره الا به فاصحبه بهذه القوى الكاينة في هذا الناسوت الذي
عبر عنه بالتابوت في باب الاشارات والحكم كذلك تدبير الحق العالم
ما دبره الا به ش اي العالم م او بصورته فما دبره الا به كتوقف الولد
على ايجاد الوالد ش اي فالتدبير الذي دبر الحق العالم فيه بنفس العالم
اي بعضه ببعض هو مثل توقف الولد على ايجاد الوالد م والمسببات
على اسبابها والمشروطات على شروطها والمعلولات على عللها و
المدلولات على ادلتها والمحققات على حقايقها ش اي الاشخاص المتحققة
على حقايقها النوعية وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه فما
دبره الا به م واما قولنا او بصورته اعني صورة العالم فاعني به
الاسماء الحسنى والصفات العلى التي تسمى الحق بها واتصف بها
فما وصل الينا من اسم تسمى به الا ووجدنا معنى ذلك الاسم وروحه
في العالم فما دبر العالم ايضا الا بصورة العالم ش ليس المراد بصورة
العالم صورته الشخصية الحسية والا رجع الى القسم الاول ولم يطابق
تفسيره بل الصورة النوعية العقلية وهي اسماء الله الحسنى وحقايقها
التي هي الصفات العلى فان صور العالم مظاهر الاسماء والصفا[ت]

فهي

فهي صورته الحقيقية الباطنة والمحسوسات صورته الشخصية الظاهرة
وهذه نقوش واشكال يتبدل وتلك باعيانها باقية ثابتة لا تتبدل
فهذه هياكل واشباح تلك معانيها وارواحها فكل ما تسمى به الحق
من الاسماء كالحي والعالم والمريد والقادر واتصف به من الصفات
كالحيوة والعلم والارادة والقدرة موجود في العالم فما دبر الله
ظواهر العالم الا ببواطنه فالقسم الاول هو تدبير بعض الصور
الظاهرة من اجزاء العالم ببعضها والقسم الثاني تدبير الصور الشخصية
الظاهرة بالصور النوعية الباطنة فكلاهما تدبير العالم بالعالم
ومعنى الاسم وروحه حقيقته التي هو بها هو فان الاسم ليس الا الذات
مع الصفة فالاسماء كلها بالذات حقيقة واحدة هو الحق تعالى
فلا امتياز من هذا الوجه فلا اسم فالمعاني والحقايق التي تحصل بها
الاسماء هي الصفات فالمراد بمعنى الاسم وروحه الصفة التي يتميز
به الاسم عن غيره ومعنى قوله فما دبر العالم ايضا الا بصورة العالم
فما دبر العالم الا بصورته التي هي الهيئة الاجتماعية من الاسماء الالهية
م ولذلك قال في حق آدم الذي هو انموذج الجامع لنعوت الحضرة
الالهية التي هي الذات والصفات والافعال ان الله خلق آدم على
صورته ش الانموذنامج والانمونامج بحذف الذال معرب معناه
النسخة واصله بالفارسية نمودار نامه ومعربه نمودار الانموذج
وفي بعض النسخ انبرنامج ولعله تصحيف وقع من بعض النساخ في الكتاب

فمحمد علی معنی النتیجة الکبری من العالم وهو فی النسخة الاولی المعول علیها
اعجمی کالعلم لتعینه الجامع صفته او خبر ثان للضمیر الذی هو صدر
الصلة وعلی الثانیة بدل او خبر ثان ان صح والمعنی ظم ولیست
صورته سوی الحضرة الالهیة فاوجد فی هذا المختصر الشریف الذی
هو الانسان الکامل جمیع الاسماء الالهیة وحقایق ما خرج عنه فی العالم
الکبیر المنفصل ش ای واوجد فیه حقایق او جمیع حقایق الاشیاء
الخارجة عن الانسان فی العالم الکبیر المنفصل عنه فان اجزاء العالم
کالسماوات والعناصر والمعادن والنبات واصناف الحیوانات موجودة
فی الانسان بصورها واشخاصها کحقایقها التی بها هی کالارواح
والنفوس الناطقة والمنطبعة والطبایع العنصریة والصور الجسمیة
المادیة والقوی المعدنیة والنباتیة والحیوانیة باسرها وفی الجملة
الجواهر والاعراض کلها موجودة فیه فصح انه تعالی اوجد جمیع ما فی
الحضرة الالهیة وجمیع حقایق العالم باعیانه واجزائه فی الانسان
الکامل م وجعله روحا للعالم فسخر له العلو والسفل لکمال
الصورة فکما انه لیس شیء من العالم الا وهو یسبح بحمده کذلک لیس
شیء من العالم الا وهو مسخر لهذا الانسان لما تعطیه حقیقة صورته
فقال وسخر لکم ما فی السماوات وما فی الارض جمیعا منه فکل ما فی العالم
تحت تسخیر الانسان علم ذلک من علمه وهو الانسان الکامل وجهل
ذلک من جهله وهو الانسان الحیوان فکانت صورة القاء موسی

فی التابوت والقاء التابوت فی الیم صورة هلاک وفی الباطن کانت
نجاة له من القتل فحیی کما تحیی النفوس بالعلم من موت الجهل کما قال
او من کان میتا یعنی بالجهل فاحییناه یعنی بالعلم وجعلنا له نورا یمشی به
فی الناس وهو الهدی کمن مثله فی الظلمات وهی الضلال لیس بخارج منها
ای لا یهتدی ابدا فان الامر فی نفسه لا غایة له یوقف عندها فالهدی هو ان
یهتدی الانسان الی الحیرة فیعلم ان الامر حیرة والحیرة قلق وحرکة
والحرکة حیوة فلا سکون فلا موت ووجود فلا عدم وکذلک فی
الماء الذی به حیوة الارض وحرکتها قوله فاهتزت وحملها قوله
وربت وولادتها قوله وانبتت من کل زوج بهیج ای انها ما ولدت
الا من یشبهها ای طبیعیا مثلها فکانت الزوجیة التی هی الشفعیة
لها بما تولد منها وظهر عنها کذلک وجود الحق کانت الکثرة له و
تعداد الاسماء انه کذا وکذا بما ظهر عنه من العالم الذی یطلب بنشأته
حقایق الاسماء الالهیة فثبتت به ش ای بالعالم والمعنی انه کما شفعت
المولید من الثمرات والنتایج اصولها فکذلک کثرة الاسماء شفعت
احدیة الوجود الحق فان الاسماء ثبتت للوجود الحق بالعالم اذ هو
المالوه المربوب المقتضی وجود الالهیة والربوبیة وهما لا تکونان
الا بالاسماء م وتخالفه احدیة الکثرة ش ای تخالف ما ظهر عنه من العالم
احدیة الکثرة التی له لذاته م وقد کان احدی العین من حیث ذاته
کالجوهر الهیولانی احدی العین من حیث ذاته کثیر بالصور الظاهرة فیه

التي هو حامل لها بذاته لكن الحق بما ظهر منه من صور التجلي فكان مجلى
صور العالم مع الاحدية المعقولة فانظر ما احسن هذا التعليم الالهي
الذي خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده ولما وجده آل فرعون
في اليم عند الشجر سماه فرعون موسى والمو هو الماء بالقبطية
والسا هو الشجر فسماه بما وجده عنده فان التابوت وقف عند الشجر
في اليم فاراد قتله فقالت امرأته وكانت منطقة بالنطق الالهي
فيما قالت لفرعون اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث
شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران ش بقوله وكانت
من القانتين بعد الجمع بينهما في ضرب المثل م فقالت لفرعون في حق
موسى انه قرة عين لي ولك فبه قرت عينها بالكمال الذي حصل
لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه الله
عند الغرق فقبضه طاهرا مطهرا ليس فيه شيء من الخبث لانه قبضه
عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الآثام والاسلام يجب ما قبله
وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس احد من رحمة الله
فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون
ممن ييأس ما بادر الى الايمان فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون
فيه انه قرة عين لي ولك عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما
به عليه السلام وان كانا ما شعرا بانه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك
فرعون وهلاك آله ش على ما قيل التابوت بالعبرية كان تا ومو بالروح

يؤول فرعون بالنفس الامارة والشجر بالقوة الفكرية فمن اراد التطبيق
فليراجع الى تأويلات القرآن التي كتبناها فليس هذا موضع ذكره
واما الايمان الذي بادر اليه فرعون قبل موته اذا ادركه الغرق وكونه
منتفعا به مقبولا فهو مما انكره بعضهم على الشيخ قدس الله روحه
وليس ذلك المنكر لان القياس يثبت صحته كما ذكر فان النص دال على
انه افصح عنه قبل ان يتغرغر حيث قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت
به بنو اسرائيل وانا من المسلمين وليس هو مناف لكتاب الله كما زعم هذا المنكر
فان كونه طاهرا مطهرا من الخبث الاعتقادي كالشرك ودعوى الالوهية
لا ينافي الانكار في قوله آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين
يعني الآن تؤمن لانه متوجه الى كونه سببا للنجاة من الغرق ولهذا
جعل الموجب له العصيان السابق والافساد ولا ينافي ايضا تعذيبه
في الآخرة بسبب الظلم وارتكاب الكبائر فان الذنوب التي يجبها الاسلام
هي التي تكون بين العبد وبين الله فاما المظالم التي تتعلق برقبته من حقوق
الخلق فلا ولهذا اخبر عن وعيده في الكتاب على الاضلال بقوله يقدم
قومه يوم القيمة فاوردهم النار وبئس الورد المورود واتبعوا
في هذه لعنة ويوم القيمة بئس الرفد المرفود وبقوله واتبعناهم
في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة هم من المقبوحين فان مثل هذا
الوعيد والتعذيب ثابت للفساق من المؤمنين مع صحة ايمانهم
واما نفع ايمانه وفايدته فهو في انتفاء خلوده في النار وخلاصه

من العذاب في العاقبة فان المؤمن لا يخلد في النار الا انه لا يدخل النار
واما قوله وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب وامثاله فهو مخصوص بالآل وهم كفار م ولما عصمه الله
من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغا من الهم الذي كان قد
اصابها ثم ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل على ثدي امه
فارضعته ليكمل الله لها سرورها به كذلك علم الشرائع ش اي
مثل تحريم المراضع عليه الا لبن امه علم الشرايع فان لكل نبي شريعة
مخصوصة دون شرايع ساير الانبياء يحرم على جميع شرايع الانبياء
الا شريعته فتحريم المراضع على صورة ذلك المعنى وآية انه النبي
الموعود م كما قال لكل جعلنا منكم شرعة اي طريقا ومنهاجا
اي من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل
الذي منه جاء فهو غذاؤه ش هذا القول اشارة الى الآية المذكورة
والاصل الذي منه جاء هو الاسم الالهي الذي رباه الله به موسى ع
وذلك تجليه له بذاته في صورة عينه الثابتة وغذاؤه علم ذلك
العين ونقشه وذلك الاسم خزانة العلم الالهي المختص بموسى ع
وعينه من التعينات الكلية الشاملة لتعينات جزئية كثيرة مندرجة
تحتها كما مر فهو يتغذى من ذلك الاصل م كما ان فرع الشجرة
لا يتغذى الا من اصله فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر

يعني في الصورة اعني قولي يكون حلالا وفي نفس الامر ما هو عين ما مضى
لان الامر خلق جديد ولا تكرار فلهذا نبهناك ش يعني ان الامر الذي
كان حراما في شرع ويكون حلالا في شرع اخر وان كان عينا واحدة
لكن الذي هو حلال في هذا الشرع ليس بعينه ذلك الحرام الذي مضى في الشرع
السابق بناء على ان كل شيء في كل آن خلق جديد ولا تكرار في التجلي
كما ذكر غير مرة م ولكن عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع ش فان اللبن صورة
العلم النافع اي علم الشريعة الذي هو غذاء الروح الناقص حتى يكمل
م فامه على الحقيقة من ارضعته لا من ولدته فان ام الولادة حملته على جهة
الامانة فتكون فيها وتغذى بدم طمثها من غير ارادة لها في ذلك
حتى لا يكون لها عليه امتنان فانه ما تغذى الا بما لو لم يتغذ به ولم
يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها وامرضها فللجنين المنة على امه بكونه
تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امسك
ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك
فانها قصدت برضاعته حيوته وابقاءه فجعل الله ذلك لموسى
في ام ولادته فلم يكن لامرأة عليه فضل الا لام ولادته لتقر عينها
ايضا بتربيته وتشاهد انتشاءه في حجرها ولا تحزن ونجاه الله
من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي
وان لم يخرج عنها ش اي عن الطبيعة بالمفارقة الكلية بل خرق
حجابها بالتجرد عنها وعن غواشيها الى عالم القدس كما قال تعالى

اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى م وفتناك فتونا اى اختبرناك فى
مواطن كثيرة ليتحقق فى نفسه صبره على ما ابتلاه الله به فان اكثر الكمالات
المودعة فى الانسان لا يظهر عليه ولا يخرج الى الفعل الا بالابتلاء ش
فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطى بما الهمه الله ووفقه له فى سره
وان لم يعلم بذلك ولكن لم يجد فى نفسه اكتراثا بقتله مع كونه ما توقف
حتى ياتيه امر ربه بذلك لان النبى معصوم الباطن من حيث لا يشعر
حتى ينبأ اى يخبر بذلك ولهذا اراه الخضر قتل الغلام فانكر عليه
قتله ولم يتذكر قتله القبطى فقال له الخضر ما فعلته عن امرى ينبهه
على مرتبته قبل ان ينبأ انه كان معصوم الحركة فى نفس الامر
وان لم يشعر بذلك ولذلك نسبه الى الشيطان وقال هذا من عمل
الشيطان واستغفر ربه قال رب انى ظلمت نفسى فاغفر لى لانه
لم يشعر بعد انه نبى يعصمه الله عن الكبيرة ولا يجرى على يده ما هو
محرم عليه فهو معصوم فى جميع ما يصدر عنه بل يفعل الله
على يده ما هو خير كله م واراه اى الخضر خرق السفينة التى ظاهرها هلاك
وباطنها نجاة من يد الغاصب جعل له ذلك فى مقابلة التابوت
له الذى كان فى اليم مطبقا عليه فظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما
فعلت به امه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون ان يذبحه صبرا
وهى تنظر اليه مع الوحى الذى الهمها الله به من حيث لا تشعر فوجدت
فى نفسها انها ترضعه فاذا خافت عليه القته فى اليم فان فى

المثل

المثل عين لا ترى قلب لا يفجع فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين
ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر وغلب على ظنها ان الله ربما رده
اليها لحسن ظنها به فعاشت بهذا الظن فى نفسها والرجاء يقابل
الخوف واليأس فى وقالت حين التقطه لذلك لعل هذا هو الرسول الذى
يهلك فرعون والقبط على يديه فعاشت وسرت بهذا التوهم
والظن بالنظر اليها ش اى انما هو توهم وظن بالنسبة اليها م وهو علم
فى نفس الامر ش محقق عند الله م ثم انه ش اى موسى عم م لما وقع عليه
الطلب خرج فارا خوفا فى الظاهر وكان فى المعنى حبا فى النجاة
فان الحركة ابدا انما هى حبية ويحجب الناظر فيها باسباب اخر ش كالغضب
والخوف والحذر والميل وقد يحقق ذلك بما ذكر فى الهوى والمحبوب
عن كل اصل فيستند الى الاسباب القريبة ولهذا عللها الفرعون
المحجوب فى قوله ففررت منكم لما خفتكم بالخوف لاحتجابه عن الاصل
فانه لولا حب الحيوة لما خاف وكيف لا والخوف يقتضى الجمود
والسكون لا الحركة م وليس كذلك وذلك لان لا اصل حركة العالم
من العدم الذى كان ساكنا فيه الى الوجود ولذلك يقال ان الامر
حركة عن سكون ش فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة حب
وقد نبه رسول الله صلعم على ذلك بقوله كنت كنزا لم اعرف
فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فى عينه فحركته
من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك ش اى لان يعرف

ويشهد ذاته من ذاته ومن غيره على تقدير وجود الغير بالاعتبار م
ولان العالم اقتضى بحب شهود نفسه وجودا كما شهده ثبوتا فكانت
بكل وجه حركته من العدم الثبوتي الى الوجود حركة الحب من جانب
الحق وجانبه فان الكمال محبوب لذاته وعلمه تعالى بنفسه من حيث
هو غني عن العالمين هو له ش دون اعتبار غيره فانه تعالى من
تلك الحيثية ليس الا الذات وحده فلم يكن معه شيء م وما بقي الا
تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الاعيان
اعيان العالم اذا وجدت فيظهر صورة الكمال بالعلم المحدث
والقديم فيكمل مرتبة العلم بالوجهين ش فان العلم القديم غيب
لم يكن له ظهور وانتشار فبالظهور في المظاهر المسمى حدوثا يكمل
م وكذلك يكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلي وغير ازلي
وهو الحادث فالازلي وجود الحق لنفسه ش يعني حقيقة الوجود من
حيث هو وجود لان الحق لا حقيقة له غير الوجود يضاف الوجود اليها
كساير الماهيات م وغير الازلي وجود الحق بصور العالم
الثابت ش اي الوجود الذي هو الحق الظاهر بصور العالم الثابت
عينه في العلم الازلي ويسمى الوجود الاضافي م فيسمى حدوثا لانه
ظهر بعضه لبعضه ش كظهور ساير الاكوان للانسان م وظهر لنفسه
بصور العالم فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبية للكمال
فافهم الا تراه كيف نفس عن الاسماء الالهية ما كانت تجده من عدم

ظهور

شرح فصوص
مصنف محيي الدين
شارح ملا عبد الرزاق کاشی

ظهور آثارها في عين مسمى العالم فكانت الراحة محبوبة له ش لان الراحة
انما هي بالوصول الى الكمال المحبوب الذي يصفو به الحب عن الم الشوق
عند الفراق فهي الابتهاج الحاصل بصفاء الحب عن شوب الالم ولانها
كمال لذة الحب بالوصل قال م ولم يوصل اليها الا بالوجود الصوري ش
اي الظاهر م الاعلى والاسفل فثبت ان الحركة كانت للحب فما ثم حركة في
الكون الا وهي حبية فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الاقرب
لحكمه في الحال واستيلائه على النفس فكان الخوف لموسى مشهودا له
بما وقع من قتل القبطي وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر
لما خاف وفي المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون وعمله به فذكر
السبب الاقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر وحب
النجاة مضمن فيه تضمن الجسد للروح المدبر له والانبياء لهم لسان الظاهر
به يتكلمون لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر
الرسل الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم كما نبه صلعم على هذه الرتبة
في العطايا فقال اني لاعطي الرجل وغيره احب الي منه مخافة
ان يكبه الله في النار فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه
الطمع والطبع فكذا ما جاؤا به من العلوم جاؤا به وعليه خلعة
ادنى الفهوم ليقف من لا غوص له عند الخلعة فيقول ما احسن
هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص
على درر الحكم بما استوجب هذه الخلعة من الملك فينظر في قدر الخلعة

وصنفها من الثياب ش وهو ظاهر الكلام م فيعلم منها قدر من خلع عليه
فيعتز على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا ش وهو ان ظاهر الكلام
بقدر ادنى الفهوم وباطنه وحقايقه ولطايفه بقدر اعلاها كما قال
صلعم ما من آية الا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع
م ولما علمت الانبياء والرسل والورثة ان في العالم وامتهم من هو بهذه
المثابة عمدوا في العبارة الى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك
الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به
اسم انه خاص يتميز به عن العامي فاكتفى المبلغون العلوم بهذا
فهذا الحكمة قوله ع ففررت منكم لما خفتكم ولم يقل ففررت منكم حبا
في السلامة والعافية ش يعني ان قوله لما خفتكم رعاية منه ع لفهوم
العامة فانهم لا ينظرون الا الى السبب الاقرب لا الى الحقيقة كما ذكر م
فجاء الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير اجر ثم تولى الى الظل
الالهي فقال رب اني لما انزلت الي من خير فقير فجعل عين عمله
السقي عين الخير الذي انزله الله اليه ووصف نفسه بالفقر الى الله
في الخير الذي عنده ش لانه ع تحقق ان له عند الله خيرا ينزل اليه
وقد انزل الله هذا الخير اي عمل السقي اليه فانه خير في نفسه فعرض
حاجته الى الله في الخير الذي عنده مطلقا او من الديني اي انني
لاجل الذي انزلت الي من خير الدين فقير اليك فيه او من الدنيا فان
ذلك شكرا لله واظهارا للرضا بالخير الديني من الخير الدنيوي اي بدله

م فاراه الخضر اقامة الجدار من غير اجر فعتبه على ذلك فذكره بسقايته
من غير اجر الى غير ذلك مما لم يذكر حتى تمنى صلعم ان يسكت موسى ع
ولا يعترض حتى يقص الله علينا من امرهما ش روي انه قال رسول الله صلعم
ليت اخي موسى سكت حتى يقص الله علينا من انبائهما وروي عن
الشيخ قدس الله روحه انه اجتمع بابي العباس الخضر ع فقال له كنت
قد اعددت لموسى بن عمران الف مسئلة مما جرى عليه من اول ما ولد
الى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلث مسائل منها تنبيها لموسى من الخضر
ان جميع ما جرى عليه ويجري انما هو بامر الله وارادته وعلمه الذي
لا يمكن وقوع خلافه فان العلم بها من خصوص الولاية واما الرسول
فقد لا يطلع عليه فانه سر القدر ولو اطلع عليه لربما كان سببا
لفتوره عن تبليغ ما هو مامور بتبليغه فطوى الله علم ذلك عن
بعض الرسل رحمة بهم ولم يطوه عن نبينا صلعم لقوة حاله ولهذا
قال ادعو الى الله على بصيرة م فنعلم بذلك ما وفق الله موسى ع
من غير علم منه ش الظاهر انه فيعلم بالياء والنصب عطفا على يقص
والفاعل هو الرسول صلعم ويجوز ان يكون فنعلم بالنون والرفع
عطفا على قصة الخضر اي فنعلم نحن مما اراه الخضر ما وفق لموسى ع
واجرى على يده من الخيرات من غير علم منه م اذ لو كان عن علم ما
انكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه
وعدله ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه عليه في اتباعه

رحمة بنا اذ اتينا امر الله ولو كان موسى عالما بذلك لما قال له الخضر
ما لم تحط به خبرا اى انى على علم لم يحصل لك عن ذوق كما انت على علم
لا اعلمه انا فانصف واما حكمة فراقه فلان الرسول يقول الله فيه
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فوقف العلماء بالله
الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا القول ش اى لزموه
وامتثلوه ولم يتجاوزوا عنه م وقد علم الخضر ان موسى رسول الله
فاخذ يرقب منه ما يكون منه ليوفى الادب حقه مع الرسل فقال
ان سالتك عن شى بعدها فلا تصاحبنى فنهاه عن صحبته فلما وقعت
منه الثالثة قال هذا فراق بينى وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل اى لا تفارق
ولا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التى هو فيها التى انطقته بالنهى
عن ان يصحبه فسكت موسى ووقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجلين
فى العلم وتوفية الادب الالهى حقه وانصاف الخضر ع فيما اعترف
عند موسى ع حيث قال له انا على علم علمنيه الله لا تعلمه انت وانت
على علم علمكه الله لا اعلمه فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء
لما جرحه به فى قوله وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو رتبته
بالرسالة وليست تلك الرتبة للخضر وظهر ذلك فى الامة المحمدية فى حديث
ابار النخل فقال صلعم لاصحابه انتم اعلم بامور دنياكم ولا شك ان
العلم بالشى خير من الجهل به ولهذا مدح الله نفسه بانه بكل شى عليم
فقد اعترف صلعم لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لا خبرة

له

له بذلك فانه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ ع لعلم ذلك بل كان شغله
بالاهم فالاهم فقد نبهتك على ادب عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك فيه
ش اعلم ان الخضر ع صورة اسم الله الباطن ومقامه مقام الروح
وله علوم الولاية والغيب والقرب واسرار القدر وعلوم الهوية والا
والعلوم اللدنية والاسرار ولهذا كان محتده ذوقه الوهبى والاتيانى
قال الله تعالى فوجدا عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه
من لدنا علما ولكماله فى علم الباطن لما بين لموسى صلوات الله عليه
تاويل ما لم يستطع عليه صبرا من الوقائع الثلث قال فى الاولى
فاردت ان اعيبها بالتقييد والاخبار عن تخصيص ارادته بعض
ما فى باطنه من معلوماته وفى الثانية فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا
منه زكوة بجمع الضمير فى الارادة وفى الثالثة فاراد ربك بتوحيد الضمير
والاخبار عن الارادة الربانية الباطنة فكل ذلك اشارة منه ع الى
سر التوحيد واحدية الارادة والتصرف والعلم فى الظاهر والباطن
عن ذوق وخبرة وان الذى ظهر فى المظاهر من الصفات الثلث هى
عين الصفات القديمة الباطنة من غير تعدد بحسب الحقيقة وهو من اسرار
علوم الولاية واما موسى ع فهو صورة اسم الله الظاهر ومقامه
مقام القلب وله علوم الرسالة والنبوة والشرائع من الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر والحكم بالظاهر ولذلك كانت معجزاته فى غاية الوضوح
والظهور فلما اراد الله تكميل موسى بالجمع بين التجليات الظاهرة والباطنة

وعلوم النبوة وما فيه استعداده من علوم الولاية وكان موسى قد
ظهر بين قومه بدعوى انه أعلم اهل الارض وذلك في ملأ من بني اسرائيل
فاوحى الله اليه بل عبد لنا بمجمع البحرين اي بين بحري الوجوب والامكان
او بحري الظاهر والباطن او بحري النبوة والولاية فاستحيى موسى من
دعواه فسأل الله ان يقدر الصحبة بينهما واستأذن في طلب
الاجتماع حتى يعلمه مما علمه الله فلو آثر صحبة الله واخذ علم الولاية
لاغناه الله من اتباع الخضر فلما وقع الاجتماع ظهر النزاع لما بين
الظهور من حيث الظهور والبطون من حيث البطون من المغايرة
والمباينة فلذلك وقع بينهما الفراق بعد حصول ما قدر الله ايصاله
اليه بصحبة الخضر من العلم ولا بد للمحمدي من الجمع بين الظاهر والباطن
اتباعا للنبي صلعم م وقوله فوهب لي ربي حكما يريد الخلافة و
جعلني من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة
صاحب السيف والعزل والولاية والرسول ليس كذلك انما عليه
البلاغ لما ارسل به فان قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك
الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبي رسولا كذلك ما كل رسول خليفة
اي ما أعطي الملك والتحكم فيه ش هذا ظاهر م واما حكمة سؤال فرعون
عن الماهية الالهية ش بقوله وما رب العالمين م فلم يكن عن جهل وانما كان
عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه وقد علم فرعون
مرتبة المرسلين في العلم فيستدل بجوابه على صدق دعواه وسأل

سوال

سؤال ايهام من اجل الحاضرين ش حيث اوهمهم في سؤاله ان الله ماهية
غير الوجود يجب ان يعرفها من يدعي النبوة بحدها فسأل بما الطالبة
لمعرفة ماهية الشيء م حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو
في نفسه في سؤاله ش وهو انه علم ان السائل بما يطلب حقيقة الشيء و
لا بد لكل شيء ان يكون له حقيقة ولا يلزم ان يكون له ماهية مركبة
يمكن تعريفها بالحد فاورد السؤال ذا وجهين ليتمكن من تخطئته م
فاذا اجابه جواب العلماء بالامر ش اي بحقيقة الامر والمعرفة الالهية حيث
قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين اشارة الى ان حقيقته تعالى
بسيطة لا يمكن تعريفها الا باللوازم والاضافات واكمل الرسوم له و
اتمها نسبة الربوبية الى العالم كله ان كنتم من اهل الايقان فتوقنون
ان حقيقته من حيث هي لا يعرفها الا هو ومن حيث تعريفها بالخارجيات
اي باللوازم الذاتية لا يكون اتم من هذا فاذا اصاب في الجواب م
اظهر فرعون ابقاء لمنصبه ان موسى ما اجابه على سؤاله ش حيث
قال لمن حوله الا تستمعون يعني انه ما اجاب بالحد الذي هو حق السؤال
بما م فيتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم ان فرعون اعلم من موسى
ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي وهو في الظاهر غير جواب على
ما سئل عنه وقد علم فرعون انه لا يجيبه الا بذلك ش فان ذلك
حق الجواب وعين الصواب في قد عرفه قبل السؤال وعلم انه لا يقول
الا حقا فلذلك جعل السؤال محتمل الوجهين م فقال لاصحابه ان

رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون اى مستور عنه علم ما سألته عنه اذ لا
يتصور ان يعلم اصلا ش لجنونه وستر عقله م فالسؤال صحيح فان
السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب فلا بد ان يكون على حقيقة فى نفسه
واما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل فذلك فى كل ما يقع فيه
الاشتراك ومن لا جنس له لا يلزم ان لا يكون على حقيقة فى نفسه لا يكون لغيره ش
فانه لا شئ الا وله حقيقة هو بها هو لا يكون غيره على تلك الحقيقة م فالسؤال
صحيح على مذهب اهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم غ ليس كل زعم من
لا دربة له فى العلوم ان من لا حد له لا يسأل عنه بما م والجواب عنه لا يكون
الا بما اجاب به موسى ش كما ذكر م وهنا سر كبير فانه اجاب بالفعل لمن سأل
عن الحد الذاتى فجعل الحد الذاتى عين اضافته الى ما ظهر به من صور
العالم او ما ظهر فيه من صور العالم فكانه قال له فى جواب قوله وما رب العالمين
قال الذى يظهر فيه صور العالمين ش اى العالمين المربوبية م من علو وهو السماء وسفل
وهو الارض ان كنتم موقنين او يظهر هو بها ش اى بالربوبية حتى الركن
ان لم الذى يظهر فيه من غير لفظة قال ليكون مقولا للقائل لكن لما
وسط بين قال ومقوله قوله فى جواب قوله وما رب العالمين كرر قال لطول
الكلام م فلما قال فرعون لاصحابه انه لمجنون كما قلنا فى معنى كونه
مجنونا زاد موسى فى البيان ليعلم فرعون رتبته فى العلم الالهى لعلمه
بان فرعون يعلم ذلك فقال رب المشرق والمغرب فجاء بما يظهر ويستر
وهو الظاهر والباطن وما بينهما وهو قوله بكل شئ عليم ش اى بما ظهر من

عالم الاجسام والخلق وبما بطن من عالم الارواح والامر وما بين الظاهر و
الباطن من التعينات والشؤون الجامعة بين الارواح والاجسام فان المشرق
للظهور والمغرب للبطون والحق هو الظاهر المتعين بجميع ما ظهر باشراق
نوره واطلاق ظهوره وهو الباطن المتعين بجميع ما بطن فى غيب عينه
وعين حضوره بعلمه بما بينهما من النسب والتعينات البرزخيات الاوحيز
العلم م ان كنتم تعقلون اى ان كنتم اصحاب تقييد فان العقل التقييد ش
واهل التقييد والتحديد اما ان يقيدوه بالشبه بالاجسام واما
ان ينزهوه عن الجسمية فيحددوه ويقيدوه بالشبه بالارواح والعقو
فنزههم وهم لانه عين الشبه عند التحقيق م فالجواب الاول جواب
الموقنين وهم اهل الكشف والوجود فقال ان كنتم موقنين اى اهل كشف
ووجود فقد اعلمتكم بما تيقنتموه فى شهودكم ووجودكم ش وهو ان
الجواب عن الحقيقة الالهية مع قطع النظر عن الاضافة محال فاعرض بالفعل
عن التصدى للجواب عن السؤال بما هو عن الماهية اعلاما بانه مطلق
عن كل قيد وحد ولا يدخل تحت جنس ولا يتميز بفصل لاستغراقه
الكل وعدوله الى بيان حقيقة الربوبية ببيان المضاف اليه بانه
هو الذى له ربوبية عالم الارواح العالية والاجسام السفلية وما بينهما
من التعينات والنسب والاضافات الظاهر بربوبيته للكل الباطن بهويته
فى الكل لانه عين العالمين فى الشهود والوجود تنبيه على ان تعريفه لا
يمكن الا بهذا الوجه من الاضافة الى الكل او البعض كما قال ربكم ورب ابائكم الاولين

م فان لم تكونوا من هذا الصنف فقد اجبتكم والجواب الثاني ان كنتم اهل
عقل وتقييد وحصر تم الحق في ما تعطيه ادلة عقولكم فظهر موسى الحصر
ليعلم فرعون فضله وصدقه وعلم موسى ان فرعون يعلم ذلك
لكونه سال عن الماهية فعلم ان سواله ليس على اصطلاح القدماء في السوال
بما فلذلك اجاب فلو علم منه غير ذلك لخطاه في السوال فلما جعل
موسى المسئول عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم
لا يشعرون فقال له لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين
والسين في السجن من الزوايد اي لاسترنك فانك اجبت بما ايدتني
بان اقول لك مثل هذا القول ش المراد بهذا اللسان لسان الاشارة
فان فرعون كان غاليا من غلاة الموحدة عاليا من المسرفين في دعواه
من جملة من قال النبي صلعم فيهم شر الناس من قامت القيمة عليه وهو حي
اي وقف على سر التوحيد والقيمة الكبرى قبل فناء انيته وموته الحقيقي
في الله فهو يدعي الالهية بتعينه ويدعو الخلق الى نفسه لتوحيده العلمي
لا الشهودي الذوقي فهو يعلم لسان الاشارة فلما علم ان موسى ع
موحد ناطق بالحق افترص فرصة دعوى الالهية لان عين الحق
مسمع الوجود في هذا اللسان والحق في الرتب والتجليات مختلف
الظهور والاحكام في رتبة الحق الظاهر في صورة فرعون له التحكم
في ذلك المجلس على الرتبة الموسوية فايده جواب موسى بلسان الموحد
وقواه على دعواه مع اظهار السلطنة والقدرة بحكم الرتبة فعال لما

حروف م

ما قال ولما كان اللسان لسان الاشارة اخذ في سين السجن من حروف
الزيادة فبقي الجزء بمعنى الستر وان لم يكن مضاعفا فان اعتبار ذلك
انما كان في لسان العبارة واما في لسان الاشارة فيكفي في الدلالة
على المعنى المشار اليه بعض حروف اللفظ الدال عليه فلا يعتبر الوضع
والاشتقاق فيه كما فهم بعضهم من سعتر بري اسع تر بري فوجد
وجدا شديدا م فان قلت لي ر بهذا اللسان م فقد جهلت يا فرعون
بوعيدك اياي والعين واحدة فكيف فرقت ش هذا لسان الحال من
موسى عند سماع الوعيد وكذلك جواب فرعون في قول الشيخ م فيقول
فرعون انما فرقت المراتب العين وما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها
ومرتبتي الان التحكم فيك يا موسى بالفعل وانا انت بالعين وغيرك
بالرتبة فلما فهم ذلك موسى منه اعطاه حقه في كونه ش اي في كون
موسى م يقول له لا تقدر على ذلك والرتبة ش اي رتبة فرعون م تشهد
بالقدرة عليه واظهار الاثر فيه لان الحق في رتبة فرعون من الصورة
الظاهرة لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك
المجلس فقال ش اي موسى م له يظهر المانع من تعديه عليه اولو جئتك
بشيء مبين ش يظهر المانع حال من موسى اي مظهرا للمانع ومقول
قوله اولو جئتك وهو المانع م فلم يسع فرعون الا ان يقول له
فات به ان كنت من الصادقين حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء
الراي من قومه بعدم الانصاف فكانوا يرتابون فيه من الطايفة

التي استخفها فرعون فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين اي خارجين
عما يعطيه العقول الصحيحة من انكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر
في العقل فان له ش اي للعقل م حدا يقف عنده اذا جاوزه صاحب
الكشف واليقين ولهذا جاء موسى في الجواب بما يتقبله الموقن العاقل
خاصة ش على ما ذكر من الجوابين المذكورتين بقوله ان كنتم موقنين
ان كنتم تعقلون م فالقى عصاه وهي صورة ما عصى به فرعون موسى
في ابائه عن اجابة دعوته ش اعلم ان الشيخ قدس الله روحه اومى الى
ان الله تعالى بين صورة المحاجة والمباحثة التي جرت بين موسى
وبين فرعون على طريقة ضرب الامثال فضرب العصا مثلا للنفس
المطمئنة الموسوية المطواعة للقلب المؤتلفة بنور القدس
المؤيدة بتأييد الحق ولهذا قال وهي صورة ما عصى به فرعون موسى
في ابائه فان النفس حقيقة واحدة فلما اطاعت الهوى في فرعون
واستولى عليه شيطان الوهم لغلبة الهوى كانت نفسا امارة ابية
مستكبرة ابت الحق وانكرته ولما انقادت للحق واطاعت العقل
اي النفس الناطقة وتنورت بنور الروح في موسى كانت عصا
يعتمد عليها في اعمال البر والطاعات والاخلاق الفاضلة ويهش
بها على غنمه القوى الحيوانية البهيمية اوراق الشجرة الفكرية من
العلوم النافعة وحية تسعى في مقاصده ومطالبه بتركيب
الحجج والدلايل وتحصيل المقاصد وثعبانا يلتقم ما زورته

شجرة القوى المتخيلة والوهمية من فرعون وقومه من الشبه كل ذلك
لطاعتها موسى القلب والروح ومن اراد ترتيب القصة وتحقيق الحق
في هذا المثل ونظايره فليطالعها في التاويلات التي كتبتها في
القران فان حق هذا الموضع ان لا يزاد على ما اورده الشيخ قدس سره
م فاذا هي ثعبان مبين اي حية ظاهرة فانقلب المعصية التي هي سيئة
طاعة اي حسنة ش اشارة الى ان النفس في سنخها وطبعها العصيان
للقلب والروح ولكن لما راضها على السلم بقمع هواها حتى صارت
باماتة قواها وقهر هواها الذي هو روحها كالنفس النباتية في الطاعة
فشبهت بالعصا بعد كونها مركبا حرونا فاذا اطمأنت صارت
معصيتها طاعة وسيئتها حسنة فكل ما امرها به موسى امتثلت
والتت الى هيئة ما اراد منها م كما قال الله تعالى يبدل الله سيئاتهم
حسنات يعني في الحكم ش اي سيئاتهم في حكم حسناتهم لانها ان غضبت
وقهرت او حلمت وتلطفت كانت بامر الحق فكلها كاملها وافعالها
وان كانت في صورة الفساد كانت عين الصلاح الا ترى الى قوله
ما قطعتم من لينة او تركتموها قايمة على اصولها فباذن الله م فظهر الحكم
هنا عينا متميزة في جوهر واحد ش اي تاصلت حكم الله فيها وترسخ
حتى صار الحكم لكمال طاعتها بالطبع فيها عينا كما امرت تمثلت
وتجسدت بصورة الحكم فكل حكم عليها عين متميزة عن نظيرتها
اي صورة حكم اخر في جوهر واحد م فهي العصا ش في صورة حكم م والحية

ش فى صورة حكم اخرم والثعبان الظاهر ش لذلك م فالتقم امثالهم من الحيات
من كونها حية والعصى من كونها عصا ش لانها متأيدة بتأييد الحق
متنورة بنور القدس فباى شبهة تمسك فرعون وقومه ابطلها
ببرهان نيّر من جنسها م فظهرت حجة موسى على حجج فرعون فى صورة
عصى وحيات وحبال فكانت للسحرة حبال ولم يكن لموسى حبل
والحبل التل الصغير اى مقاديرهم بالنسبة الى قدر موسى بمنزلة
الحبال من الجبال الشامخة فلما رات السحرة ذلك علموا رتبة موسى
فى العلم وان الذى راوه ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور
البشر فلا يكون الا ممن له تميز فى العلم المحقق عن التخيل والايهام
فآمنوا برب العالمين رب موسى وهرون اى الرب الذى يدعو اليه موسى
وهرون لعلمهم بان القوم يعلمون انه ما دعا لفرعون ش اى لعلم
السحرة ان قوم فرعون يعلمون ان موسى ما دعا الى فرعون بيّنوا
ذلك لان فرعون كان يدعى انه رب العالمين م ولما كان فرعون
فى منصب التحكم صاحب الوقت وانه الخليفة بالسيف وان جار
فى العرف الناموسى لذلك قال انا ربكم الاعلى ش الرب اسم اضافى
يقتضى مربوبا وهو يجى فى اللغة بمعنى المالك كرب الدار ورب
الثوب ورب الغنم وبمعنى السيد كرب المدينة ورب العبيد و
بمعنى المربى كرب الصبى ورب الطفل ورب المتعلم ولا يطلق
بدون الاضافة الا على رب العالمين فالرب المطلق بلام التعريف هو الله وحده

فله الربوبية على الحقيقة بالمعانى الثلثة ولغيره عرضية لانه مجلى و
مظهر لها فهى صفة لعين واحدة ظاهرة بصور كثيرة فكل من ظهر فيها
له ربوبية عرضية بحسب ما اعطاه الله من التصرف والتحكم فى ملكه وعبيده
ومرباه وتختلف المظاهر فى تجلى صفة الربوبية وتتفاضل فمن كان
اكثر تصرفا وتحكما بالنسبة الى غيره كانت ربوبيته اعلى ولما كان فرعون
صاحب السلطنة فى وقته متحكما فى قومه بحسب ارادته ادعى انه ربهم
الاعلى م اى وان كان الكل اربابا بنسبة ما ش واضاف لمن ربّيتهم
فانا الاعلى منهم بما اعطيته فى الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة
صدقه فيما قاله لم ينكروه واقروا له بذلك فقالوا له انما تقضى
هذه الحيوة الدنيا فاقض ما انت قاض فالدولة لك فصح قوله
انا ربكم الاعلى وان كان عين الحق فالصورة لفرعون ش اى وان
كان الرب الاعلى مطلقا هو عين الحق فانه تعالى باحديته الذاتية
والاسمائية ظاهر فى كل صورة بقدر قابليتها فله احدية جمع الربوبية
الاسمائية فى الكل بالحقيقة بجميع المعانى الثلثة لكن الصورة القابلة
لما قبلها من المعانى صورة فرعون م فقطع الايدى والارجل
فصلب بعين حق فى صورة باطل ش فان الله تعالى بالمشية الذاتية
التى تجلى بها فى صور الاعيان شاء ذلك وما شاء الله كان
فالوجود بما يجرى فيه تبع لارادته وهو الفاعل لما يحدث فيه
فكما قال لسان الحق الذى نطق به كل حى وميت وجماد فى صورة الهداية

والغرق انا ربكم الاعلى فكذلك فعل ما فعل بهم بيد الحق في صورة باطل
وذلك بالنسبة الى تجليه باسمه الهادي والعدل والكامل في العرف الناموسي
اي الشرع فان التمييز بين الحق والباطل والحسن والقبيح انما هو في
الاحكام الالهية الشرعية التي يظهر بها كمال الوجود واما سائر المراتب
فلكل مرتبة حكم يختص بها كما علل فعله الشنيع الباطل القبيح بقوله
م لنيل مراتب لا تنال الا بذلك الفعل ش مثل المهابة والسلطنة
والقاء الرعب في قلوب الناس ليتسخروا وينقادوا والحكم م فان
الاسباب لا سبيل الى تعطيلها لان الاعيان الثابتة اقتضتها
فلا تظهر في الوجود الا بصورة ما هي عليه في الثبوت اذ لا تبديل
لكلمات الله وليست كلمات الله سوى اعيان الموجودات فينسب اليها
القدم من حيث ثبوتها وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها و
ظهورها كما تقول حدث عندنا اليوم انسان او ضيف ولا يلزم
من حدوثه انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث لذلك قال تعالى
في كلامه العزيز اي في اتيانه مع قدم كلامه ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث الا استمعوه وهم يلعبون وما يأتيهم من ذكر من الرحمن
محدث الا كانوا عنه معرضين والرحمن لا يأتي الا بالرحمة ومن اعرض
عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة واما قوله فلم يك
ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده ش
ونظيره في سورة يونس مع الاستثناء في قوله فلولا كانت قرية

آمنت في وقت رؤيتهم العذاب فنفعها ايمانها الا قوم يونس
فلم يدل ذلك على انه لا ينفعهم في الآخرة بقوله ش اي بدليل قوله
م في الاستثناء الا قوم يونس ش لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي
في الحيوة الدنيا م فاراد ان ذلك لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا فلذلك
اخذ فرعون مع وجود الايمان منه هذا ان كان امره امر من تيقن
بالانتقال في تلك الساعة وقرينة الحال تعطي انه ما كان على يقين من
الانتقال ش اي من الدنيا الى الآخرة م لانه عاين المؤمنين يمشون
في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون
الهلاك اذ آمن بخلاف المحتضر حتى لا يلحق به ش اي لم يتيقن فرعون
بالهلاك وقت الايمان حتى يلحق بالمحتضر الذي يؤمن بعد تيقنه بالهلاك
فلا يلحق به م فآمن بالذي آمنت به بنو اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان
كما تيقن لكن على غير الصورة التي اراد فنجاه الله من عذاب الآخرة
في نفسه ونجى بدنه كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك
آية لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب ش اي عن الابصار
فارتقى الى السماء او غاب بنوع آخر بناء على ما اعتقدوا في حقه
انه الاله م فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم انه هو فعمته النجاة
حسا ومعنى ش حسا بالصورة ومعنى بالروح للايمان الخطاب
ان كان للمجموع فذاك وان كان للروح فمعناه مع بدنك والله اعلم
م ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخراوي لا يؤمن ولو جاءته كل آية

حتى يروا العذاب اي يذوقوا العذاب الاخراوي فخرج فرعون من
هذا الصنف هذا هو الظاهر الذي ورد به القران ثم انا نقول بعد ذلك
والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه ش اي
من شقائه الابدي م وما لهم نص في ذلك يستندون اليه واما آله فلهم
حكم اخر ليس هذا موضع ذكره ثم لتعلم انه ما يقبض الله احدا الا وهو
مومن اي مصدق بما جاءت به الاخبار الالهية واعني من المحتضرين
ولهذا يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة فاما موت الفجاءة فحده
ان يخرج النفس الداخل فلا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاءة
وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه
وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذلك قال عم
ويحشر على ما عليه مات كما انه يقبض على ما كان عليه والمحتضر
ما يكون الا صاحب شهود فهو صاحب ايمان بما ثمة فلا يقبض
الا على ما كان عليه لان كان حرف وجودي ش اي لفظ كان كلمة
وجودية م لا ينجر معه الزمان الا بقراين الاحوال ش اي لا يدل على الزمان
كقوله وكان الله عليما حكيما وكان زيد قائما فان معناه ثبوت
الخبر للاسم ووجوده على الصفة المذكورة واما حكم قراين الاحوال
فكانك لهذا فقر زيد فيقال لك كان زيد غنيا اي في الزمان الماضي
فافتقر وكقول الشيخ كنت شابا قويا والمراد ان معنى الحديث انه
يقبض على ما هو عليه واطلاق الحرف على كان في قوله حرف وجودي

مجاز

مجاز لقولهم في حرف اي كذا والمراد قراين م فيفرق بين الكافر المحتضر
في الموت وبين الكافر المقتول غفلة او الميت فجاة كما قلنا في
حد الفجاءة ش هذه بشارة من الله لمن احتضر من الكفار والمحجوبين بانه يشهد
الملائكة واحوال الاخرة قبل موته فيؤمن بحكم ما يشهد ولكن قد يكون
ايمانه حال الغرغرة والله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر ولا شك
ان كل محتضر يشاهد ذلك لكن الكلام في انه هل ينفعه ايمانه ح بما
لا يعتقد قبل ذلك فلم يخبر الشيخ عن ذلك والحق انه لا ينفعه لقوله تع
يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل
او كسبت في ايمانها خيرا م واما حكمة التجلي والكلام في صورة النار
فانها كانت بغية موسى فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه
فانه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع همه على
مطلوب خاص ولو اعرض لعاد عمله عليه فاعرض عنه الحق وهو مصطفى
مقرب فمن قربه انه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم كنار موسى رآها
عين حاجته وهو الاله ولكن ليس يدريه ش ولما كان موسى عم مصطفى
محبوبا جذبه الله تعالى بان وفقه لصحبة شعيب عم حتى عرف الحق
وحببه اليه فكان الغالب عليه طلب الشهود والشهود لا يكون الا
في صورة ولا اشرف من صور اركان العالم كالنار فانها تناسب
حضرة الحق بالصفتين اللتين هما اجل الصفات الذاتية واقدمها
وهما القهر والمحبة فالاحراق في النار اثر القهر فانها ما مست شيئا

قبول صح

قابلاً للتأثير الا افنته كما ان الله تعالى ما تجلى لشيء الا افناه والتجلي
لا يكون الا بحسب المتجلى له والنورية اثر المحبة فان النور لذاته
محبوب فمن كمال عنايته به اخرجه الى النار حتى عقد همته بها
وتوجه نحوها بالكلية فتجلى له في صورتها فاستولى على باطنه وظاهره
صفتا القهر والمحبة من المتجلي والمتجلى فيها فانه لا بد للمتجلى له
ان يتصف بصفة المتجلي ويناسب المتجلى فيه وهذا هو الشهود
المثالي في مقام التفرقة قبل الجمع ومقام المكالمة المقتضي للاثنينية
واما الشهود المعنوي الحقيقي فهو يقتضي فناء المتجلى له في المتجلي
وذلك في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا
وهناك لا اثنينية فلا خطاب ولا كلام الا بعد الافاقة والله الباقي بعد
فناء الخلق **فص حكمة صمدية في كلمة خالدية**
انما خصت الكلمة الخالدية بالحكمة الصمدية لان دعوته الى الاحد الصمد
ومشهده الصمدية وبحيراه في ذكره الاحد الصمد وكان قومه
مظهر الصمدية يصمدون اليه في المهمات ويقصدونه في الملمات
فيكشف الله عنهم بدعائه البليات م واما حكمة خالد بن سنان
فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية ش اي الحكاية التي تكون في عالم المثال
بعد الموت فانه لم يظهر نبوته في حيوته ولذلك لم يعتبر نبيا صلعم
حيث قال انا اولى الناس بعيسى بن مريم فانه ليس بيني وبينه نبي
فعلم انه لم يكن نبيا في هذا الموطن م فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك

الا بعد الموت ش اي ادعى انه يخبر بعد موته عن احوال الاخرة م فامر ان
ينبش عنه ويسأل فيخبر ان الحكم في البرزخ على صورة الحيوة الدنيا
فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به في حيوتهم الدنيا فكان غرض
خالد عم ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع فانه تشرف
بقرب نبوته من نبوة محمد صلعم وعلم ان الله ارسله رحمة للعالمين و
لم يكن خالد برسول فاراد ان يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية
على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ فاراد ان يحظى بذلك في البرزخ ليكون
اقوى في العلم في حق الخلق فاضاعه قومه ش لما استشرف خالد عم
كمال نبوة محمد صلعم وعلم انه المبعوث رحمة للعالمين كافة تمنى ان يكون
له عموم انباء ونبوة مستندة الى العلم الحاصل للكافة بما في البرزخ
بعد الموت فان العامة لا ينقادون لانباء الانبياء انقيادهم
لانباء من ينبأ بعد ان يموت فيحييه الله فيخبر بما شاهده هنالك
فان تأثير مثل ذلك في ايمان عموم الخلق ابلغ وكان من قصة خالد عم
انه كان قوي الهمة والغالب عليه شهود الاحدية وكان هو وقومه
يسكنون بلاد عدن فظهرت بينهم نار عظيمة خرجت من مغارة فاهلكت
الزرع والضرع فقصد اليه قومه على ما اعتادوا منه في دفع الملمات
حتى يدفع عنهم اذية تلك النار وكانوا مؤمنين به فاخذ خالد يضرب
تلك النار بعصاه من خلفها ويقول بدا بدا حتى بدد النار فرجعت
هاربة منه الى المغارة التي خرجت منها وهو يسوقها حتى ادخلها

ثم قال لاولاده وقومه اني ادخل المغارة خلف النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادوه قبل انقضائها فهو يخرج ويموت وان صبروا خرج سالما وقد دفع عنهم مضرة النار فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا تمام الايام فارتابوا انه ربما هلك فصاحوا به فخرج عم من المغارة ويداه على رأسه من الالم الذي اصابه من صياحهم فقال لهم ضيعتموني واضعتم قولي وعهدي واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين يوما فانه يأتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم بجلية الامر بعد الموت عن شهود ورؤية فيحصل للخلق كلهم علم اليقين بما اخبرت الرسل عليهم السلم ثم مات خالد فدفنوه فانتظروا مضى الاربعين وورود قطيع الغنم فجاء القطيع كما ذكر يقدمه حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنوا قومه واولاده ان ينبشوا عليه كما امرهم حتى يخبرهم بصدق الانبياء والنبوات كلها فابى اكابر اولاده وقالوا يكون علينا عار عند العرب ان ينبش على ابينا فيقال فينا اولاد المنبوش وندعر بذلك فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه ثم بعد بعثة رسول الله صلعم جاءته بنت خالد عم فقال صلعم مرحبا بابنة نبي اضاعه قومه م ولم يصف النبي صلعم قومه بانهم ضاعوا ن لاصابتهم وكلامنا به فصحت نبوته م وانما وصفهم بانهم

اضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده فهل بلغه الله اجر امنيته فلا شك ولا خلاف في ان له اجر الامنية وانما الشك والخلاف في اجر المطلوب هل يساوي تمني وقوعه عدم وقوعه بالوجود ش يعني الاجر اي هل يساوي اجر عدم وقوع المطلوب بالوجود الخارجي عند مجرد تمني وقوعه اجر تمنيه بحيث لا ينقص عدم وقوعه اجر تمنيه اذا وقع م اولا فان في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة كالآتي للصلوة في الجماعة فيفوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة وكالمتمني مع فقره ما هم عليه اصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات فله مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم في نياتهم او في عملهم فانهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي ش اي عليهما م ولا على واحد منهما والظاهر انه لا تساوي بينهما ولذلك طلب خالد بن سنان الابلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الامرين فيحصل على الاجرين والله اعلم بحقائق الامور

فص حكمة فردية في كلمة محمدية

انما اختصت الكلمة المحمدية بالحكمة الفردية لانه صلعم اول التعينات الذي تعين به الذات الاحدية قبل كل تعين يظهر به من التعينات الغير المتناهية وقد سبق ان التعينات مترتبة ترتب الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص مندرجة بعضها تحت بعض فهو يشمل جميع التعينات فهو واحد فرد في الوجود بل لا نظير له اذ لا تعين يساويه في المرتبة وليس فوقه الا الذات الاحدية

المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحد ونعت فله
الفردية مطلقا ولشموله كل تعين سماه الشيخ اتم عن هذا الفص
فص الحكمة الكلمة ولا فرق بينهما الا بالاعتبار فان هذا التعين بالنسبة
الى ساير التعينات كلي الكليات وقد مر في الفص الموسوي
ان الانبياء هم التعينات الكلية وقد يتنازل حتى التعينات الشخصية
ولذلك قال صلعم في حديث القيمة انه يجي النبي ومعه الرهط والنبي
ومعه الرجلان والنبي ومعه الرجل الواحد والنبي وليس معه احد فله الجمعية
المطلقة ولذلك جاء في حقه وحق امته وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وجاء ايضا
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وما ارسلناك الا كافة للناس ولا شك
ان الحق تعالى الى كل تعين نسبة مخصوصة تلك النسبة مع الذات
اسم من اسماء الله تعالى يرتبط به هذا الشخص المتعين بالله تعالى يربه فمن هذا
يعلم ان الاسم الاعظم لا يكون الا مع نبينا صلعم دون غيره من الانبياء
ومن فرديته يعلم سر قوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين و
كونه خاتم النبيين اول الاولين واخر الاخرين ومن كليته وجمعيته
سر قوله اوتيت جوامع الكلم وكونه افضل الانبياء فانهم في التصاعد
وصحة الاستعداد والمرتبة ينتهون الى التعين الاول ولا يبلغونه
وسر اختصاصه بالشفاعة الى غير ذلك من خصايصه م انما كانت
حكمته فردية لانه اكمل موجود في هذا النوع الانساني ولهذا بدي

به الامر وختم فكان نبيا وآدم بين الماء والطين ثم كان بنشاته العنصرية
خاتم النبيين ش علل الشيخ فرديته بكونه اكمل افراد النوع الانساني
لان الاكمل جامع للاحد والشفع والوتر اما الاحد فلان هذا التعين
عين الذات الاحدية اعني عين المتعين الزايد عليه الامر التعقلي فانه
تعين بعلمه بذاته فلا تكثر الا بالاعتبار ولا شك انه بهذا الاعتبار
شفع الاحدية فجعلها الواحدية وهي الوترية التي هي بالتثليث
واول الافراد الثلثة ش فتحقق ان اول التثليث لاعتبار انما هو العلم
والعالم والمعلوم ومظهره في الوجود هو هذا الاكمل الجامع للاحدية
والشفعية والوترية اي الواحدية التي هي الذات والصفة والاسم
وتسمى باصطلاحهم حقيقة الحقايق الكبرى والبرزخ الجامع وادم
الحقيقي والعين الواحدة م وما زاد على الاولية من الافراد فانه عنها
فكان صلعم ادل دليل على ربه فانه اوتي جوامع الكلم التي هي
مسميات اسماء ادم ش يعني مسميات الاسماء الالهية التي علمها الله
ادم والكلمات الالهية وان كانت لا تنفد فانها لا تتناهى لكنها
تنحصر مع لا تناهيها في امهات ثلث اولها الحقايق والاعيان
الفعلية الوجوبية الالهية والثانية الحقايق الانفعالية الكيانية
الامكانية المربوبية والثالثة الحقايق الجمعية الكمالية الانسانية
والكل امهات الشئون الذاتية وللحقيقة العينية الذاتية الاحاطة
والاطلاق فهذه الكلم هي جوامع الكلم التي اوتيها محمد صلعم

فجمعها برزخية المذكورة م فاشبه الدليل في تثليثه ش يعني ما ذكر في
الفص الصالحي من تثليث الدليل م والدليل دليل لنفسه ش اي دلالته
ذاتية له ولهذا كان صلعم مظهر الاسم الهادي وبالحقيقة هو الهادي
وهو المهدي فهو دليل لنفسه على نفسه م ولما كانت حقيقته تعطي الفرد
الاول بما هو مثلث النشأة ش كما ذكر م لذلك قال حبب الي من دنياكم
ثلث بما فيه من التثليث ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه
في الصلوة فابتدأ بذكر النساء واخر الصلوة وذلك لان المرأة
جزء من الرجل في اصل ظهور عينها ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة
على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك
قال صلعم من عرف نفسه عرف ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة
في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سايغ فيه وان شئت قلت
بثبوت المعرفة فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف
ربك والثاني ان تعرفها فتعرف ربك فكان محمد صلعم اوضح دليل
على ربه فان كل جزء من العالم دليل على اصله الذي هو ربه فافهم
ش اعلم ان المرأة صورة النفس والرجل صورة الروح فكما ان النفس
جزء من الروح فان التعين النفسي احد التعينات الداخلة تحت
التعين الاول الروحي الذي هو ادم الحقيقي وتنزل من تنزلاته فالمرأة
في الحقيقة جزء من الرجل وكل جزء دليل على اصله فالمرأة دليل
على الرجل والرجل دليل على ربه دليل قوله صلعم من عرف نفسه

عرف ربه والدليل مقدم على المدلول فلذلك قدم النساء فان قلنا
ان حقيقة الحق من حيث هو المتعين بتعين الانسان لا يعرفه الا هو فلا يعرف
حقيقة النفس فلا تعرف الحق على اطلاقه الذاتي الغير المنحصر في تعين سايغ
وان قلنا ان الحق المتعين بتعين النفس اي الهوية المتعينة بتعينها
يعرف بمعرفة تعين النفس سايغ واما معرفة اكمل افراد الانسان
المتعين بالتعين الاول وهو محمد صلعم الحق من نفسه فهو اتم المعارف
اما من حيث عينه فلان العين المحمدية من حيث كونها متعينة
بالتعين الاول واما من حيث صورته فلان الصورة المحمدية جامعة
للحضرة الاحدية الذاتية والواحدية الاسمائية وجميع المراتب الامكانية
من الروح والقلب والنفس والخيال والجسم فكذلك الحضرة الالهية
من الذات مع جميع الاسماء وصورها من اعيان العالم وفواعله
وقوابله من ام الكتاب الذي هو الروح الكلي الشامل لجميع الارواح
واللوح المحفوظ الذي هو القلب الكلي الشامل لجميع العلوم
وعالم المثال والجسم المطلق الشامل لجميع اسماء العالم فهو
اتم دليل واوضحه على ربه لكونه اكمل المظاهر الكمالية الالهية
قوله فان كل جزء من العالم دليل على اصله الذي هو ربه معناه
ان كل جزء له عين وللذات الحق بحسب نسبة الى عينه تجليه في
صورتها خاصة ليس تلك النسبة لغيره فالذات مع تلك النسبة
اسم خاص يسمى برب ذلك الجزء فذلك الاسم ربه الخاص في جميع اجزاء

العالم بمجموعها دليل على اصل العالم الذي هو الرب المطلق رب الارباب.
وجميع اجزاء العالم بحقايقها مندرجة في هذا الانسان الكامل
فهو الدليل الاتم على ربه بل على نفسه اجمالا وتفصيلا فافهم م وانما
حبب اليه النساء فحن اليهن لانه من باب حنين الكل الى الجزء ش لان
كلية الكل انما تكون بجزئية الجزء فلا تكون الكل كلا حتى تكون الجزء جزءا
فهو حنين الشي الى نفسه باعتبارين وحيثيتين فان الجزء باعتبار الجمعية
عين الكل وباعتبار التعين غيره والشي لا يحب الا نفسه كما عرفت فان
الحب في الوجود حقيقة واحدة ولا يحن ويشتاق الا مع بينونة
واحتجاب فحنين الكل في الجزء الى نفسه باعتبار كليته للبينونة الواقعة
بتعين الجزء وفي الكل الى نفسه باعتبار جزئيته للبينونة الواقعة بين
الكل من حيث هو كل ولولا ذلك الافتراق بالاثنينية لما كان الكل كلا
ولا الجزء جزءا فخلص الحب ولذته من الحنين والمه م فابان ش
اي النبي صلعم م بذلك عن الامر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه
النشاة الانسانية العنصرية ونفخت فيه من روحي ثم وصف نفسه
بشدة الشوق الى لقائه فقال للمشتاقين يا داود اني اشد
شوقا اليهم يعني للمشتاقين اليه وهو لقاء خاص فانه قال في
حديث الرجال ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت فلا بد من
الشوق لمن هذه صفته ش اي لمن لا يرى ربه حتى يموت فيحب
ان يموت شوقا الى الحق كما حكى لاصمعي انه مر في بعض طرق البادية

بحجر على جادة الحجاج مكتوب عليه هذا البيت • الا ايها الحجاج بالله خبروا
اذا حل عشق بالفتى كيف يصنع • فكتبت تحته • يداري هواه ثم يكتم
سره • ويخضع في كل الامور ويخشع • قال فرجعت اليه في اليوم
الثاني فاذا المكتوب تحته • وكيف يداري والهوى قاطع الحشا • وفي
كل يوم روحه يتقطع • قال فكتبت تحته • اذا لم يطق صبرا و
كتمان سره • فليس له شي سوى الموت انفع • قال فرجعت اليه
في الغد فاذا انا بشاب نحيف قد شحب لونه ودق شخصه وقد
قضى نحبه وخر ميتا والسر في زيادة شوق الحق ان الحق
من حيث تعينه بعين العبد المشتاق يشتاق الى نفسه من حيث
تعينه في الاصل ثم انه من حيث الاصل يشتاق الى نفسه في مرتبة
التقييد فيكون في اشتياق الحق اشد لكون شوقه بعلته
اضعاف اضعاف الشوق الظاهر من المسمى عبدا اذ هو المشتاق
الى نفسه من حيثيتين في مرتبتين له ذاتيتين ولا شك ان الشوق
في مرتبة الاصل اقوى بما لا يبلغ كنهه لان الشوق بقدر الحب
والحب هناك في الغاية ومنه يتحقق قوله تعالى من تقرب الي شبرا
تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا ومن
اتاني مشيا اتيته هرولة م فشوق الحق لهولاء المقربين
مع كونه يراهم فيحب ان يروه ش يعني بارتفاع حجب الانية من
العين الموجب في زعمه البين في البين م ويابى المقام ذلك ش اي

الكون في هذه الحيوة الدنيا والركون الى مقام النفس م فاشبه
قوله حتى نعلم مع كونه عالما ش من حيث انه يشتاق الى حصول رؤيته
نفسه في عين العبد مع رؤيته نفسه مطلقا كظهور علمه في مظاهر
المؤمن مع علمه القديم الذاتي م فهو يشتاق الى هذه الصفة
الخاصة ش وهو ارتفاع حجاب انية العبد فيشهده بعبده م
التي لا وجود لها الا عند الموت فيبلي بها شوقهم كما قال في حديث
التردد وهو من هذا الباب ما ترددت في شيء انا فاعله ترددي في
قبض عبدي المؤمن يكره الموت واكره مسائته ولا بد له من لقائي ش
يعني بارتفاع الحجاب ولا يرتفع الا بمفارقة البدن م فبشره ش
بما بعد الموت من اللقاء م وما قال له ولا بد له من الموت لئلا يغمه
بذكر الموت ولما كان لا يلقى الله الا بعد الموت كما قال صلعم ان احدكم
لا يرى ربه حتى يموت لذلك قال تعالى ولا بد له من لقائي فاشتاق
الحق لوجود هذه النسبة ش اللقاء الذي لا يكون الا بعد الموت
هو الذي يكون عند ارتفاع الحجاب البدني والتجرد عن الغواشي الطبيعية
وهو بالنسبة الى اهل الحجاب المؤمنين بالغيب انما يكون في صورة معتقدهم
اما في العالم المثالي واما في البرازخ النورية الروحانية واما في
الهياكل السماوية والصورة الفلكية بحسب تفاوت درجاتهم في
التجرد بصفاء النفس وقوة الاستعداد كما قال صلعم ارواح
الشهداء في حواصل طيور خضر ومن الاجرام السماوية وفي حديث اخر

في قناديل معلقة تحت العرش وهي الكواكب الدرية وبالنسبة الى اهل الشهود
من الموقنين فاللقاء دائم وهم الذين ماتوا عن انياتهم وتعيناتهم في حيوتهم
الدنيا وتجردوا عن ملابس طبايعهم فهم يشاهدونه من حيث انهم
انخلعوا عن الهيئات النفسانية والطبيعية واحياهم الله بالحيوة الاخروية
فهم الذين فازوا بلقاء الله على الاطلاق والتقييد وشاهدوا جمال
وجهه الباقي في الكل وخلصوا عن خوف الفراق فلا شوق لهم
كالفريق الاول فانهم اهل الشوق لوجود الفراق ودوام الحجاب
لكنهم مشتاقون ابدا لان الحق يتوالى تجلياته من غير تكرار فهم في كل
وقت يشاهدون بعض تجلياته ويشتاقون الى نور جماله في ساير
تجلياته وفي هذا المقام قال ابو يزيد قدس الله روحه شربت
الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب ولا رويت وبين
الفريقين طائفة من اهل القلوب يشاهدونه في ملابس حجب الصفات
مع بقاء الانيات فهم المنخلعون عن صفاتهم في مقام قرب النوافل
المشار اليه بقوله كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر
الحديث خرقوا حجاب الصفات وحرموا جمال الذات فهم الجامعون
بين الشوق والاشتياق لاحتجابهم من وجه واتصالهم من وجه
فاللقاء على ثلثة اقسام ولكل قسم موت وبعث وقيمة
فالاول انما يكون بالموت الطبيعي والبعث والقيامة فيه ما قال ع
من مات فقد قامت قيمته وقال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا

في اقسام اللقاء

واللقاء بعده لاهل السعادة من المومنين بالغيب المحجوبين رؤية الحق
في صور معتقداتهم في عالم المثال او في الهياكل العلوية السماوية
على حسب درجاتهم ولاهل القلوب في البرازخ النورية الروحانية
من عالم القدس على احسن ما يكون ولاهل الشهود في جميع صور
الموجودات على الجمع والتفصيل والاطلاق والتقييد في جميع مراتب
التعينات واللاتعين بفنائهم فيه وشهودهم له بعينه فان
شاؤا التقييد امرهم الله بذلك وما يشاؤن الا ان يشاء الله
لان ارادتهم ارادته واذا فنوا عن ذواتهم فكيف تبقى صفاتهم
فالكل في هذه القيامة سواء وهي الصغرى بالمرتبة والكبرى بالشمول
والحق انها اول موطن من مواطن القيامة الكبرى ولهذا قال
القبر اول منزل من منازل الآخرة واما قيامة ارباب القلوب
فهي بالانخلاع عن ملابس الحس والانبعاث عن مرقد البدن في هذه
الدار والترقي الى عالم القدس والانخراط في زمرة الملكوت وهي
القيمة الوسطى واوسط المواطن الكلية من القيمة الكبرى وهي بعد
الموت الارادي عن الحيوة النفسانية بقمع الهوى واماتة القوى كما
قيل مت بالارادة تحي بالطبيعة واما قيامة اهل الشهود
فهي الطامة الكبرى بعد الفناء في الحق وفناء الخلق بارتفاع
حجب الجلالية النورانية والظلمانية باحتراق نور جمال الوجه الباقي
اياها كما قال صلعم ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة

لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وقول
امير المومنين علي عم كشف سبحات الجلال من غير اشارة وذلك الفناء
هو الموت الحقيقي الطبيعي لكل ممكن والقيامة بعده هو البقاء بعد الفناء
الذي يشهد التعين نسبة ذاته للمتعين وشانا من شئون الذات
ويراه عينه ويرى عينه اياه فهو دائما في لقاء وفناء عن ذاته
وبقاء بربه فتحقق ان كل مرتبة من اللقاء لا يكون الا بموت
ولا يذوق بعده الموت والله الباقي بعد فناء الخلق م
يحن الحبيب الى رؤيتي • واني اليه اشد حنينا • وتهفو النفوس
ويأبى القضاء • فاشكو الانين ويشكو الانينا • ثم يقول الشيخ
قدس الله روحه ان الحق يقول على لسان من حيث المرتبة فانه المحب
للعبد العارف المحب له فان حنين العبد عن محبته ومحبته عن
محبة الله اياه كما قال يحبهم ويحبونه فلولا محبة الحق اياه لما احب
الحق فحنينه عن حنين الحق اليه لكن حنين الحق اليه اشد كما ذكر فان
الحق من حيث تعينه في عين عبده يشتاق ويتقرب الى نفسه ثم يجازي
المسمى عبدا عن شوقه اليه ويقربه بالشوق والتقرب الى عبده
المشتاق المتقرب والمجازاة بعشر امثالها الى سبعمائة الى
ما لا يتناهى من الاضعاف فيكون شوق الحق الى العبد اضعاف
اضعاف شوقه اليه بما لا يقدر قدره وتهفوا اي تهب وتخفق
وتضطرب النفوس من شدة الشوق حبا للموت الذي هو وسيلة

اللقاء ويأتي القضاء للاجل المسمى الذي عينه الحق فيبقى شكور
الانين من الطرفين م فلما ابان انه نفخ فيه من روحه فما اشتاق
الا لنفسه ش اي الى نفسه للبينونة المذكورة بانية العبد وتعينه
م الا تراه خلقه على صورته لانه من روحه ولما كانت نشأته من
هذه الاركان الاربعة المسماة في جسده اخلاطا ش فان الاركان
ما لم تصر اخلاطا لم تصر اعضاء م حدث عن نفخه اشتعال بما في
جسده من الرطوبة ش يعني الحرارة الغريزية التي تشتعل بمادة الرطوبة
الغريزية من الروح الانساني م فكان روح الانسان نارا لاجل
نشأته ش اي الروح الحيواني الذي به حيوة البدن وهو النفس
باصطلاح اهل التصوف فانها نارية الجوهر او الروح كانت
ظاهرا في صورة النار م ولهذا ما كلم الله موسى الا في صورة النار
وجعل حاجته فيها فلو كانت نشأته طبيعية ش اي على طبيعته
في عالم القدس م لكان روحه نورا وكنى عنه بالنفخ يشير الى انه
من نفس الرحمن فانه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه ش اي
بالوجود الخارجي م وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال
نارا لا نورا ش المنفوخ فيه هو مادة الجسد واستعداده الرطوبة
الغريزية التي اصله المني المستوي باعتدال المزاج فالاستعداد
بالحقيقة هو ذلك الاعتدال الذي جعل المحل قابلا لتأثير الروح و
تعلقه التدبيري به حتى اشتعل من الروح فيه النار اي الحارة

النور

الغريزي الذي تكون منه الروح الحيواني اعني النفس فظهر الجوهر النوري
اعني الروح كانت المجرد في بصورة النار فلولا هذه الطبيعة البدنية
في الرطوبة الغريزية بسبب الاعتدال لما ظهر هذا النور بصورة النار
م فبطن نفس الحق ش اي الجوهر النوري م فيما كان الانسان به انسانا
ش من النفس البشري الروح الحيواني الذي ظهر به الانسان حيا والا لم يظهر
فلم يكن انسانا وظهر النار م ثم اشتق له شخصا على صورته سماه امرأة
فظهرت بصورته فحن اليها حنين الشيء الى نفسه وحنت اليه حنين
الشيء الى وطنه ش الذي هو اصل خلقته م فحبب اليه النساء فان الله
احب من خلقه على صورته واسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم
ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية فمن هناك وقعت المناسبة ش اي
بالصورة بين الرجل والمرأة كما بين الحق والرجل م والصورة اعظم
مناسبة واجلها واكملها فانها زوج اي شفعت وجود الحق
كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا ش لان كل
زوج على صورة زوجه م فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة فحن
الرجل الى ربه الذي هو اصله حنين المرأة اليه ش لانه اصلها وكذلك الشفع
بين الروح والجسد فان الجسد على صورة الروح وهو الواحد الوتر
فشفعته الصورة فصيرته زوجا وكذلك الحال بين الهوية والانية
فارتبط الوجود كله بالمحبة م فحبب اليه ربه النساء كما احب الله
من هو على صورته فما وقع الحب الا لمن تكون عنه وقد كان حبه لمن

تكون منه وهو الحق فلهذا قال حُبّب ولم يقل احببت من نفسه لتعلق حبّه
بربه الذي هو على صورته حتى في محبته للمراة فانه احبها بحب الله
اياه تخلقاً الانبياء شـ وكان من خلقه العظيم الذي قال فيه وانك لعلى
خُلق عظيم فان كل خُلقه خُلق الله ولهذا قالت عائشة كان خُلقه القرآن
م ولما احب الرجل المراة طلب الوصلة اي غاية الوصلة التي تكون في المحبة
فلم تكن في صورة النشاة العنصرية اعظم وصلة من النكاح شـ اي
الجماع مجاز من باب اطلاق السبب على المسبب م ولهذا تعم الشهوة اجزاءه
كلها ولذلك امر بالاغتسال منه فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها
عند حصول الشهوة شـ لان المادة التي تنفصل منه اصل حيوته م
فان الحق غيور على عبده ان يعتقد انه يلتذ بغيره فطهره بالغسل
ليرجع بالنظر اليه فيمن فني فيه اذ لا يكون الا ذلك فاذا شاهد الرجل الحق
في المراة كان شهوده في منفعل واذا شاهده في نفسه من حيث ظهور
المراة عنه شاهده في فاعل واذا شاهده من نفسه من غير استحضار
صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة
فشهوده للحق في المراة اتم واكمل لانه يشاهد الحق من حيث هو فاعل
منفعل ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة فلهذا احب صلعم النساء
لكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد ابداً فان الله
بالذات غني عن العالمين فاذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعاً ولم يكن
الشهادة الا في مادة فشهود الحق في النساء اعظم الشهود واكمله شـ

اي في حال النكاح لانه في منفعل حالة انفعاله عن فاعل حالة فعله مع
كونهما واحداً في الحقيقة لاحدية العين فان النكاح من العارف
انما هو جامع لشهود الحق منفعلاً في عين كونه فاعلاً فعلاً في انفعال
وانفعالاً في فعل م واعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجه الالهي
على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسه وكماله بطريق السببية
بذلك الفعل والانفعال م ولهذا وصفه شـ اي وصف الله تعالى نفسه
م بالتدبير لهذا الهيكل فانه تعالى مدبر الامر من السماء وهو العلو الى الارض
وهو اسفل سافلين لانها اسفل الاركان كلها شـ وانما قال ظاهره
خلق وباطنه حق لان الهوية المتعينة في عالم الغيب بصورة الروح
باطناً تدبر الصورة الظاهرة وتصورها وتظهر فيها وهو بعينه
صورة التدبير لهذا الهيكل المسمى عالماً فانه تنزلات حضرة الذات
الاحدية الى عالم الشهادة اي عالم الحس الذي هو اخر العوالم في
صورة الفعل والانفعال ولهذا شبهوها بالنكاح وسموها النكاحات الخمسة
وهو حقيقة واحدة في الفعل والانفعال ظاهرها العالم وباطنها الحق
والباطن يدبر الظاهر وفي الحقيقة هو الظاهر والباطن فان التنزلات
ليست الا تعينات وشئونا للذات الاحدية في الصور الاسمائية
المؤثرة في صورها المتاثرة اولها تجلي الذات في صور الاعيان
الثابتة الغير المجعولة وهو عالم المعاني وثانيها التنزل من عالم المعاني
الى التعينات الروحية وهو عالم الارواح المجردة وثالثها التنزل

مراتب التنزلات

الى التعينات النفسية وهي عالم النفوس الناطقة ورابعها التنزلات
المثالية المتجسدة المتشكلة المتمثلة من غير مادة وهي عالم المثال
وباصطلاح الحكماء عالم النفوس المنطبعة وهو بالحقيقة خيال العالم
وخامسها عالم الاجسام المادية وهو عالم الحس وعالم الشهادة
والاربعة المتقدمة مراتب الغيب وكل ما هو سفلي فهو كالنتيجة لما
هو اعلى الحاصلة بالفعل والانفعال ولهذا اشبهت بالنكاح م
وسماهن النساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك قال صلعم
حبب الي من دنياكم ثلث النساء ولم يقل المراة فراعى تاخرهن
في الوجود عنه فان النساة هي التاخير قال الله تعالى انما النسيء
زيادة في الكفر والبيع بنسية تقول بتاخير فكذلك النساء ش يعني راعى
فيه معنى التاخير بلسان الاشارة لا العبارة كما ذكر في السجع فلا يلزم
الاشتقاق م فما احبهن الا بالمرتبة وانهن محل الانفعال فهن له
كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الارادي والامر
الالهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية وهمة في عالم
الارواح النورية وترتيب مقدمات في المعاني للانتاج وكل ذلك
نكاح الفردية الاولى في كل وجه من هذه الوجوه فمن احب النساء
على هذا الحد فهو حب الهي ومن احبهن على جهة الشهوة الطبيعية
خاصة نقصه علم هذه الشهوة فكان صورة بلا روح عنده
وان كانت تلك الصورة في نفس الامر ذات روح ولكنها غير مشهودة

لمن

لمن جاء امراته او انثى حيث كانت لمجرد الالتذاذ ولكن لا يدري لمن
فجهله من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمه هو بلسانه حتى يعلم ش اي جهل
انه لمن هو كما يجهل غيره حتى يخبره اني فلان فيعرفه م كما قال بعضهم
صح عند الناس اني عاشق غير ان لا يعرفوا عشقي لمن لذلك
هذا احب الالتذاذ فاحب المحل الذي يكون فيه وهو المراة ولكن
غاب عنه روح المسئلة فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان
كاملا ش اي لو علم علما شهوديا بحيث يشهد الحق في تلك الحالة شهودا
احديا جمعيا عين الفاعل والمنفعل مع عدم انحصاره في تعينهما
او في تعين الكل ولا تجرده عن الجميع بل مطلقا عن هذه لا عبارات
كان هو الرجل الكامل الملتذ بالحق في كل شيء م وكما نزلت المراة
عن درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق على
الصورة عن درجة من انشاه على صورته مع كونه على صورته فتلك
الدرجة التي تميز بها عنه بها كان غنيا عن العالم وفاعلا اولا
فان الصورة فاعل ثان فما له الاولية التي للحق ش اي ليست له
الاولية المطلقة الازلية التي للحق م فتميزت الاعيان بالمراتب
فاعطى كل ذي حق حقه كل عارف فلهذا كان حب النساء
لمحمد صلعم عن تحبب الهي وان الله اعطى كل شيء خلقه وهو عين حقه
فما اعطاه الا باستحقاق استحقه بمسماه اي بذات ذلك المستحق
ش يعني ان الحق لما تعين في كل متعين من كل زوج عارف وغير عارف

بل في كل شيء اعطى كل ذي مرتبة ما يستحقه بحقيقته وعينه فاعطى المنفعل
خلقه في انفعاله وتاخره في الدرجة وهو حقه واعطى الفاعل خلقه
كذلك في فاعليته وتقدمه وذلك حقه واعطى العارف بذلك
شهود الحق في الكل والالتذاذ به وهو خلقه وحقه واعطى غير
العارف خلقه وهو صورة الالتذاذ بلا روح عنده وذلك
حقه وقس على ذلك كل شيء م وانما قدم النساء لانهن محل
الانفعال كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة وليست
الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحماني فانه فيه انفتحت صور العالم
اعلاه واسفله لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الاجرام
خاصة واما سريانها لوجود الارواح النورية والاعراض
فذلك سريان اخر ثم انه عليه السلم غلب في هذا الخبر التانيث
على التذكير لانه قصد التهمم بالنساء فقال ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء
الذي هو لعدد الذكران اذ وفيها ذكر الطيب ش اي اذ فيها
ذكر النساء وفيها ذكر الطيب م وهو مذكر وعادة العرب ان
يغلب التذكير على التانيث فتقول الفواطم وزيد خرجوا ولا
تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا على التانيث
وان كن جماعة وهو ش اي النبي صم م عربي فراعى صلعم المعنى الذي
قصد به في التحبيب اليه ما لم يكن يوثر حبه ش اي لم يكن يختار حبه اياهن
بنفسه بل يحبهن بتحبيب الله اياهن اليه م فعلمه الله ما لم يكن يعلم

وكان فضل الله عليك عظيما فغلب التانيث على التذكير بقوله ثلث
بغير هاء فما اعلمه صلعم بالحقائق وما اشد رعايته للحقوق ثم انه جعل
الخاتمة نظيرة الاولى في التانيث وادرج بينهما التذكير فبدا بالنساء
وختم بالصلوة وكلتاهما تانيث والطيب بينهما كهو في وجوده فان
الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امراة ظهرت عنه فهو بين
مؤنثين تانيث ذات وتانيث حقيقي كذلك النساء تانيث حقيقي
والصلوة تانيث غير حقيقي والطيب مذكر بينهما كادم بين الذات
الموجود هو عنها وبين حوا الموجودة عنه وان شئت قلت الصفة
فمؤنثة ايضا وان شئت قلت القدرة فمؤنثة ايضا فكن على
اي مذهب شئت فانك لا تجد الا التانيث متقدما حتى عند اصحاب
العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم والعلة مؤنثة ش
يعني ان رسول الله صلعم ما غلب التانيث على التذكير مع كونه افصح
العرب العرباء من سترة البطحاء الا لكمال عنايته برعاية الحقوق
بعد بلوغ النهاية بتحقق الحقايق وذلك ان اصل كل شيء
يسمى اما لان الام يتفرع عنها الفروع الا ترى قوله خلق منها
زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وهي مؤنث مع ان
النفس الواحدة المخلوق منها ايضا مؤنثة وكذلك اصل الاصول
الذي ليس فوقه فوق يعبر عنه بالحقيقة كما سال كميل بن زياد
امير المؤمنين عليا ع ما الحقيقة فقال ما لك والحقيقة ثم عرفها له

في حديث طويل وكذا العين والذات بما ركت وتعالت وكل هذه
الالفاظ تؤنث فمراده من التغليب الاعتناء بحال النساء لما فيها
من معنى الاصالة للتفرع كما في الطبيعة بل في الحقيقة فان الحقيقة
وان كان ابا للكل لانه الفاعل المطلق فهي ام اتم لانها الجامعة
بين الفعل والانفعال فهي عين المنفعل في صورة المنفعل كما
انها عين الفاعل في صورة الفاعل لانها بحقيقتها تقتضي الجمع
بين التعين واللاتعين فهي المتعينة بكل تعين ذكرا او انثى كما انها
هي المنزهة عن كل تعين ومن حيث انها متعينة بالتعين الاول
فهي العين الواحدة المقتضية للاستواء والاعتدال بين الفعل
والانفعال والظهور والبطون ومن حيث انه الباطن في كل
صورة فاعل ومن حيث انه الظاهر منفعل كما من الروح ومدبرية
للجسم وقد شهد التعقل الاول بظهوره لذاته بلا تعينها واطلاقها
لان التعين بما انه مسبوق باللاتعين فان الحقيقة من حيث هي
متحققة في كل متعين فاقتضى التعين ان يكون مسبوقا باللاتعين
بل كل متعين فهو باعتبار الحقيقة مع قطع النظر عن التقيد مطلق
فالمتعين مستند الى المطلق متقوم به فهو منفعل عن ذلك
الاصل المطلق ومظهر له وذلك الاصل فاعل فيه مستتر فهو
منفعل من حيث انه متعين من نفسه من حيث انه مطلق مع ان العين
واحدة وان اعتبرنا التعين بمعنى سلب التعين وهي الماهية

او الحقيقة بشرط لا شيء في اصطلاح العقلاء فان تعقلها من تلك
الحيثية موقوف على التعين في العلم فهو في العلم منفعل التعين والتحقق
عن المتعين بالتعين الاول وان اعتبرنا الحقيقة مطلقة عن التعين واللاتعين
فلها السبق عليهما وهما اعني التعين واللاتعين بمعنى السلب مسبوقان
منفعلان عنها فانهما نسبتان لها مقتضيان والحقيقة تظهر
بالتعين الاول عن بطونها الذاتي الى شهادتها الكبرى الاولى وكل
تنزل من مراتب التنزلات الخمس ظهور بعد بطون وشهادة بعد غيب
وكل مظهر ومجلى من حيث كونه معينا ومقيدا للمطلق فاعل فيه
فصح من هذا الوجه للمتعين التعين الفعل والتاثير والحقيقة
فالحقيقة اينما سلكت وفي اي وجه ظهرت فلها الفعل والانفعال
والابوة والامومة فلهذا صح التانيث في الحقيقة والعين والذات
والبرزخ الجامع الذي هو ادم الحقيقي مذكر بين مؤنثين فاظهر البشر
هذه الاسرار من حيث اوتي جوامع الكلم في جميع اقواله وافعاله
ودعم الفردية الاولى في الكل والفاظ الكتاب ظاهرة واما الصفة
والقدرة فبناء على مذهب الاشاعرة في كون الصفات زائدة
على الذات بالوجود وكونها متوسطة بين الذات والفعل اي
الخلق واما العلة فعلى مذهب الحكماء اورده لبيان التثليث في الكل
ووقوع الذكر بين انثيين في جميع المذاهب م واما حكمة الطيب
وجعله بعد النساء فلما في النساء من روائح التكوين فانه اطيب

الطيب عناق الحبيب كما قالوا في المثل السائر وما خلق اى رسول الله صلعم
عبدا بالاصالة لم يرفع رأسه قط الى السيادة بل لم يزل ساجدا
واقفا مع كونه منفعلا حتى كون الله عنه ما كون فاعطاه رتبة
الفاعلية في عالم الانفاس التي هي اعراف الطيبة فحبب اليه الطيب
فلذلك جعله بعد النساء فراعى الدرجات التي للحق في قوله رفيع الدرجات
ذو العرش لاستوائه عليه باسم الرحمن ش يعني لما كان صلعم متعينا
بالتعين الاول منحصرا في برزخية منفعلا عن الحق عبدا مقيدا
في تعينه ظاهرا خلقيته وان كان جامعا للحقية والخلقية والوجوب
والامكان لكن الغالب عليه حكم الخلقية والامكان لم يرفع رأسه
الى السيادة مراعيا للادب مع الله غير متجاوز عن حد مرتبته في العبودية
ساجدا لله لانه غاية التذلل في مقابلة كمال العظمة وصورة الفناء
الذي هو من لوازم الامكان واحكامه واقفا في مقام الانفعال
الذي هو حق الممكن وخاصيته بالاصالة فان اصله عدم ثم
انفعال من حيث ثبوت عينه ممن موجده بايجاده حتى اتاه الله
الفعل والتأثير بما فيه من الحقية وغلبهما حكمهما على احكام الخلقية
واظهر احكام الوجوب فتساوى فيه طرفا الفعل والانفعال
فكان قاب قوسي الوجوب والامكان وفوض اليه الفاعلية بحكم الخلافة
العظمى والسيادة الكبرى في عالم الانفاس لكونه اوتي جوامع الكلم
وهي هيئات اجتماعية لحقائق الحروف الاولية اي المعاني المتفردة

الحس

الجنسية والفصلية والصفات العارضية التي تركب منها المهيات المسماة
كلمات اي الحقائق الظاهرة بالوجود الخارجي فالانفاس فيضان الوجود
على الحقائق النوعية المتعينة بالتعينات الشخصية حتى يتحقق بالتكوين
فتنسم التكوين من الانفاس ولا اعراف اي الروايح الطيبة وعند ذلك
حبب اليه الطيب فلذلك اخره عن النساء تنبيها على ان النفس متاخر
عن الاصل المتنفس الذي هو الام اي التعين الاول واول ما ظهر عن هذه
الام المسماة ام الكتاب باعتبار هو النفس الذي نفس الله به عن الحقائق
التي هي احرف هذا الكتاب وكلماته فظهرت به فهو مسبوق بالمتنفس
بذلك النفس فراعى الدرجات التي للحق في قوله رفيع الدرجات فقدم
درجة المتنفس الذي هو اسم الله الرحمن المستوي على العرش وبهذا
الاستواء وصف بقوله ذو العرش ولما كانت الاسماء فيما ذكرنا
موقوفة على المسمى غيرا وسوى وسمت بالعبدانية فانها من
الحضرة الامكانية لتوقف وجودها على وجود الغير فراعى اولا حق
العبدية في نفسه الشريف التي هي النسمة المباركة ومظهر الاسم الرحمن
ثم عند ترقيه في الدرجات حتى بلغ مبلغ ما اعده الله من الكمال
على ما ذكر قال انا سيد ولد ادم ولا فخر وذلك عند شموله رحمته للكل
وحين خوطب بقوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين قال الرحمن الذي
هو مظهره تمام الفيض بالنسبة الى الكل فصح قوله لولاك لما خلقت الافلاك
فانها من كرائم انفاسه المذكورة كما ذكر م فلا يتقرر فيه حواه العرش

من لا يصيبه الرحمة الآية وهو قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء والعرش
وسع كل شيء والمستوي الرحمن فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم
كما قدمنا في غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوحات المكية وقد جعل
الطيب تعالى في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة رضي الله عنها فقال
الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون
للطيبات اولئك مبرؤن مما يقولون فجعل روائحهم طيبة لان
القول نفس وهو الرائحة فيخرج بالطيب وبالخبيث على حسب ما يظهر به
في صورة النطق فمن حيث هو إلهي بالاصالة كله طيب فهو طيب
ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيب وخبيث ش قوله وقد جعل الطيب
اي استعمله تعالى في براءة عائشة فجعل الطيب المخصوص بالالتحام
النكاحي حاصلا في براءتها على ان قوله في هذا الالتحام صفة للطيب
وقوله في براءة مفعول ثان لجعل اي جعل الله تعالى الطيب
الواقع في هذا الالتحام النكاحي كائنا في براءتها رضي الله عنها لانه تعالى
خص الطيبين بالطيبات في الالتحام النكاحي والطيبات بالطيبين
وكذا الخبيثين بالخبيثات ولا شك ان رسول الله صلعم اطيب الطيبين
فلزم طيب من اختصت به في هذا الالتحام وانتفاء الخبث عنها
بشهادة الله تعالى وبراءتها فجعل ذواتهم طيبة فيكون روائحهم طيبة
فيكون اقوالهم طيبة لان القول نفس والنفس عين الرائحة فانه
نكهة فيكون افعالهم طيبة لان اصل الطيب لا يصدر ولا يخرج منه

الا الطيب والذي خبث لا يخرج الا نكدا فالطيب والخبث صفتان
متقابلتان عارضتان للنفس بحسب المحل والا فالنفس من حيث
نفس امر الهي بالاصالة فيكون طيبا بالذات لكنه بحسب المحل الخبيث
قد يحصل له هيئة خبيثة فيظهر بها في صورة النطق وبالعكس
اي قد يحصل بحسب المحل الطيب له هيئة طيبة فيصير طيبا فيترتب
المدح والذم على النفس بحسب تلك الهيئتين في النطق الا ترى ان
نفس النائم لا يحمد ولا يذم وهو طيب في نفسه اما بحسب صورة النطق
فمنه طيب ومنه خبيث م فقال في خبث الثوم هي شجرة اكره ريحها
ولم يقل اكرهها فالعين لا تكره ش لانه امر الهي فكذلك النفس م وانما
يكره ما ظهر منها والكراهة لذلك اما عرفا او بملائمة طبع او غرض
او شرع او نقص عن كمال مطلوب وما ثم غير ما ذكرناه ش فلذلك
قد يكون المدح والذم في الرائحة والنفس بحسب القابل والشام
والسامع لا من جهة المحل ذي الرائحة والمتنفس فقد يكون القول في
نفسه طيبا ويكرهه السامع لانه لا يوافق غرضه وكذلك الرائحة
م ولما انقسم الامر الى خبيث وطيب كما قررناه حبب اليه الطيب دون الخبيث
ش لمناسبته لذاته الطيبة الطاهرة م ووصف الملائكة بانها تتأذى
بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفين فانه
مخلوق من صلصال من حمأ مسنون اي متغير الريح فتكرهه الملائكة
بالذات ش لانه لا بد لهذه النشأة من العفونات والفضلات المنتنة

نكد عيشهم بالكسر اشتد ونكدت
الركية قل ماؤها ورجل نكد
اي عسر صح

فلاتناسب ذواتهم المجردة الطيبة الطاهرة ولذلك أُمرنا بطهارة
الثوب والجسد ودوام الوضوء لتناسب ذواتنا الذوات الملكية
ولذلك يحب خبيث الجوهر الخبائث ويكره الطيبات م كما ان مزاج
الجعل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة فليس ريح
الورد عند الجعل بريح طيبة ومن كان على مثل هذا المزاج معنى و
صورة أضرّ به الحق اذا سمعه وسُرّ بالباطل وهو قوله والذين
امنوا بالباطل وكفروا بالله ووُصفوا بالخسران فقال اولئك
هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم فانه من لم يدرك الطيب من الخبيث
ش اي لم يميزه منه م فلا ادراك له فما حبب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
الطيب من كل شيء وما ثم الا هو ش اي وما بالحضرة الا الطيب
م وهل يتصور ان يكون في العالم مزاج لا يجد الا الطيب من كل شيء
لا يعرف الخبيث ام لا قلنا هذا لا يكون ش الا اذا انحرف عن
الاعتدال الصحي وآل الى مزاج مرضي كما ان بعض من انحرف
مزاجه يجد من كل شيء رائحة المسك فلا يميز بين الروائح ولا فرق بينه
وبين من يجد من كل شيء رائحة الدخان او العفونة في فقد الادراك
والتمييز م فانا ما وجدنا في الاصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق
فوجدناه يكره ويحب وليس الخبيث الا ما يكره ولا الطيب الا ما يحب
والعالم على صورة الحق والانسان على صورتين فلا يكون ثمة
مزاج لا يدرك الا الامر الواحد من كل شيء بل ثم مزاج يدرك الطيب

اي على صورة الحق وصورة العالم

من

من الخبيث مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق فيشغله ادراك
الطيب منه عن الاحساس بخبثه هذا قد يكون واما رفع الخبيث من العالم
اي من الكون فانه لا يصح ش يعني رفع الخبيث عن الادراك بالذوق
فان الطبايع مختلفة وليس الطيب الا ما يلائم مزاج المدرك وطبعه
والخبيث الا ما لا يلائم مزاجه وطبعه فكل طيب بالنسبة الى مدرك
فقد يكون خبيثا بالنسبة الى من يضاده مزاجه مزاج الذي يستطيبه ويستلذه
كما ذكر في رائحة الورد بالنسبة الى الجعل فالطيب والخبيث امران نسبيان
فان المبرود يكره رائحة الكافور والمحرور يستطيبه فلا يصح رفع
الخبيث عن الكون بالنسبة الى صور الاسماء المتضادة المؤثرة في العالم
فاما من حيث اعيان الاشياء والاسماء وحقايقها من حيث هي هي ومن
حيث ان الوجود الحق هو المتعين بكل شيء فليس شيء في العالم خبيثا
واما كون بعض الامور طيبا عند الحق وبعضه خبيثا عنده فذلك
من حيث تعين ذلك الشيء في مرتبة ما فيطيب منه او له ما يناسب كل مرتبة
ويناسبها في الحال ويكره منه او يكره هو ما يضاده وينافيها
بحسب الحال والكل من حيث هو هو طيب له اي لله وعنده وعند نفسه
التم وكذلك عند الكامل العارف وان وجد خبثه بحسب الحال والمرتبة
في الحس كما ذكره فان ادراكه ووجدانه لطيبه من هذه الحيثية يشغله
عن ادراك خبثه بالحس فلذلك قال م ورحمه الله في الخبيث والطيب
ش اي حاصلة فيهما بالنسبة والاضافة وبالنظر الى كل واحد منهما

الطيب والخبيث امران نسبيان

والخبيث عنده نفسه طيب والطيب عنده خبيث فما ثم شيء الا وهو من وجه
في حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس ش كما مر آنفا م واما الثالث الذي
به كملت الفردية فالصلوة فقال وجعلت قرة عيني في الصلوة
لانها مشاهدة ش لان قرة عين الحبيب انما يكون بمشاهدة الحبيب
م وذلك لانها ش اي الصلوة م مناجاة بين الله وبين عبده كما قال
فاذكروني اذكركم وهي عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين
فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى
انه قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها
لعبدي ولعبدي ما سأل يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله
ذكرني عبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي
يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي يقول العبد مالك يوم الدين
يقول الله فوض الي عبدي فهذا النصف كله لله تعالى خالص ثم يقول
العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي
ما سأل فاوقع الاشتراك في هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله هولاء لعبدي
ولعبدي ما سأل فخلص هولاء للعبد كما خلص الاول له تعالى فعلم من هذا
وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلوة المقسومة
بين الله وبين عبده ش كما قال صلعم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب و
كذلك علم من هذا الحديث الصحيح ان البسملة جزء من الفاتحة بل من الصلوة

لان

لان الفاتحة من المقدمة وقد عد بسم الله الرحمن الرحيم قسما منها وقد بين الله تعالى
في الفاتحة الفردية الاولى التي خص بها محمدا صلعم وبني الوجود عليها اعني
التثليث لان القسم الاول مختص بالحق والاخير بالعبد وما بينهما مشترك
بين الحق والعبد م ولما كانت مناجاة فهي ذكر ومن ذكر الحق فقد جالس الحق
وجالسه الحق فانه صح في الخبر الالهي انه تعالى قال انا جليس من ذكرني ومن
جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه فهذه مشاهدة ورؤية فان
لم يكن ذا بصر لم يره فمن هذا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية
في هذه الصلوة ام لا فان لم يره فليعبده بالايمان كأنه يراه فيخيله
في قبلته عند مناجاته ويلقي السمع لما يرد به عليه الحق فان كان اماما
لعالمه الخاص به وللملائكة المصلين معه فان كل مصلي فهو امام بلا شك
وان الملائكة يصلي خلف العبد اذا صلى وحده كما ورد في الخبر ش
وكما تبين في غير موضع ان لكل جزء من العالم موجودا في الانسان اما بصورته
كالعناصر واما بحقيقته وعينه كالافلاك وسائر الاشياء فيكون العالم
والملائكة قواه الطبيعية والنفسانية والروحانية م فقد حصل له
رتبة الرسول في الصلوة وهي النيابة عن الله ش قوله فقد حصل جواب الشرط
م واذا قال سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه بان الله قد سمعه
فيقول الملائكة والحاضرون ربنا ولك الحمد فان الله قال على لسان عبده
سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلوة والى اين ينتهي بصاحبها
فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلوة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين

لانه لم يرمن يناجيه فان لم يسمع ما يرد به عليه الحق فيها فما هو ممن القى السمع
ولا سمعه ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير فليس بمصل
اصلا ولا هو ممن القى السمع وهو شهيد ش اعلم ان الرؤية والسماع
والشهود من العبد المصلي للحق قد تكون بقوة الايمان واليقين حتى يكون
جلية اليقين منه بمثابة الادراك البصري والسمعي اعني في قوة الضروريات
والمشاهدات وقد يكون ببصر القلب اي نور البصيرة والفهم عنه
بنور تجلي الصفات الالهية للقلب حتى صار العلم عيانا وقد يكون
بالرؤية البصرية فيتمثل له الحق متجليا مشهودا له قاسما للصلوة
بينه وبين عبده وقد يجمع الله هذه كلها للعبد الكامل الاوحدي
وقد يخص كل واحد منها بواحد منهم اللهم اجعلنا من الجامعين
الذين جمعت لهم كمالات الاولين والاخرين من المحمديين التابعين الناهجين
برحمتك يا ارحم الراحمين م وما ثم عبادة تمنع من التصرف في غيرها
ما دامت ش اي ما بقيت بمعنى ما ثبتت واستقرت وهي من
قوله ما دامت السموات والارض فيكون دامت تامة لا ناقصة م
سوى الصلوة وذكر الله فيها اكبر ما فيها لما تشتمل عليه من اقوال
وافعال وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلوة في الفتوحات المكية
كيف يكون لان الله يقول ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لانه
شرع للمصلي ان لا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها و
يقال له مصل ولذكر الله اكبر يعني فيها اي الذكر الذي يكون من الله

لعبده حين يجيبه في سؤاله والثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها لان
الكبرياء لله تعالى ولذلك قال والله يعلم ما تصنعون وقال او القى
السمع وهو شهيد فالقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها
ومن ذلك ان الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من
العدم الى الوجود عمت الصلوة جميع الحركات وهي ثلث حركة مستقيمة
وهي حال قيام المصلي ش المراد بالحركة المستقيمة ليس ما يقابل المستديرة
كما هو اصطلاح الحكماء بل التي تكون من جهة السفل الى العلو على احسن
التقويم وهي ما يضاد المنكوسة م وحركة افقية وهي حال ركوع المصلي
وحركة منكوسة وهي حال سجوده فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان
افقية وحركة النبات منكوسة وليس للجماد حركة من ذاته فاذا تحرك
حجر فانما يتحرك بغيره ش والمراد بهذه الحركات الطبيعية التي التوجه من الشيء
في حركته الى جهة والا فقد يتحرك الانسان بالارادة حركة دورية لكنه لا
يتحرك بالطبع في نموه الا على استقامة قامته بحيث ان راسه يصعد في
السماء كالحركة المعراجية التي تكون للترقي الى جهة العلو والحيوان يتحرك
في نموه بالطبع حركة يتوجه بها الى الافق فان راسه نحو الافق و
النبات يتحرك بطبعه في نموه منكوسا فان راس النبات هو اصله
الذي يتوجه نحو السفل بضد المستقيم فحركات الوجود في العالم بالظهور
لا تكون الا على هذه الانحاء الثلثة وكذلك حركات الوجود الكونية
المعقولة من حقيقة العالم البرزخي بها من الغيب الى الشهادة على هذه الانحاء

ومن الحركة الارادية من الحق التوجه الى العالم السفلي لايجاده وهو المكون
بالحركة المنكوسة وبالتوجه الى العالم العلوي لايجاد عوالم الاسماء الآ
والنسب فانها توجد بوجود الكون وهو الابداع بالحركة المستقيمة
ويندرج فيها الحركة الارادية لايجاد الارواح والانفس وبالتوجه الى
الاجسام السماوية المتوسطة بينهما من الافق الاعلى الافق فانها على هيئة
الركوع افقية هذا في صلوته المختصة به في التجلي الايجادي وكذلك
في صلوة العبد وارتباطه بالحق بهذه الحركات الثلث اي القيام
والركوع والسجود هذا في افعاله واما في اقواله فقد مر في الفاتحة
فانظر الى سريان سر الفردية المحمدية بالتثليث في الكل تطلع
على عجايبه م واما قوله وجعلت قرة عيني في الصلوة ولم ينسب
الجعل الى نفسه فان تجلي الحق للمصلي انما هو راجع اليه تعالى لا الى
المصلي فانه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه لامره بالصلوة على
غير تجل منه له فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان كانت المشاهدة
بطريق الامتنان وجعلت قرة عيني في الصلوة وليس الا مشاهدة
المحبوب التي تقر بها عين المحب من الاستقرار فيستقر العين
عند رؤيته فلا ينظر معه الى شيء غيره في شيء او في غير شيء ش
يعني في شيء موجود المشية بوجوده من قولهم كل شيء بمشية
الله اي بمشية الله وغير شيء مالم يتعلق بالمشية من الاعيان و
النسب والمتخيلات وانما اخذ القرة من الاستقرار اي القرار

تعلق ظ

لان

لان من شاهد حبيبه استقرت عينه اي ثبتت وقرت من القرار فلا
يلتفت الا غيره ولهذا يستعمل قرة العين بمعنى السرور لان كل
مسرور فانما سروره بوصول مطلوبه فلا يرنو الى غيره وقيل من
القر بمعنى البرد لان المسرور تبرد عينه والمغموم تسخن عينه و
يرجع الى ما ذكره في الحقيقة لان برودة العين انما تكون لسكونها و
قرارها بالنظر الا ما يسره وسخونتها لحركتها واضطرابها في طلب ما
يسره الوصول اليه فقدانه فهو كما ذكر في تعليل الحركة بالخوف وانما
هي في الاصل معللة بالحب لكن اهل الحجاب يقفون عند السبب القريب
واهل الشهود يذهبون الى الاصل بخرق الحجب فالعبد انما تكون
قرة العين اذا شاهد عين حبيبه لقرار عينه بوجه الحق فلا يشاهد
سواه ويفنى عن نفسه وعن كل ما يسمى سوى الحق وفي هذا الشهود تقر
عينه وتثبت وانما لم يقل قرت عينه قرة بغير العارف اذ ابتهج برؤية
ما يسره وقرة يقر بها العارف اذا ثبت للفرق وهذا الشهود
فوق اللقاء المنتظر الموعود لان اللقاء يقتضي الاثنينية وهذا الشهود
يقتضي احدية العين والله الاحد ولامر ما غير الاسلوب الطبيعي
ولم يعطف الثالث وسلك طريقة اسلوب الحكيم وهو صلى الله عليه وآله
افصح العرب واعلم الحكماء تنبيها على ان الثالث اعظم من الباقيين
وهو المقصود بالقصد الاول فان اجل المطلوب شهود المحبوب
م ولذلك نهى عن الالتفات في الصلوة فان الالتفات شيء يختلسه الشيطان

النظم عن م

من صلوة العبد فيحرم مشاهدة محبوبه بل لو كان محبوب هذا الملتفت
ما التفت في صلوته الى غير قبلته لوجهه ش يعني لما كان القبلة في الحقيقة
وجه المحبوب والمحبوب يغار ان يتخذ غير سمت قبلته لم يجز الالتفات
في الصلوة الى غير قبلته فان هذا الالتفات في جهة القبلة من غير
تلفت لوجهه الى جهة غير القبلة فان الحق قد يعفو عنه لانه في قبلته
ولم يعرض عن القبلة الى غيرها م والانسان يعلم حاله في نفسه هل هو
بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ام لا فان الانسان على نفسه
بصيرة ولو القى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه لان
الشيء لا يجهل حاله فان حاله له ذوقي ثم ان مسمى الصلوة له قسمة اخرى
فانه تعالى امرنا ان نصلي له واخبرنا انه يصلي علينا فالصلوة
منا ومنه فاذا كان هو المصلي فانما يصلي باسمه الآخر فيتاخر
عن وجود العبد وهو عين الحق الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره
الفكري او بتقليده وهو الاله المعتقد ش وفي بعض النسخ الاله المعتقد
بفتح القاف في هوان بما بعده والمعنى واحد م ويتنوع بحسب
ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة
بالله والعارف فقال لون الماء لون انائه وهو جواب ساد
اخبر عن الامر بما هو عليه فهذا هو الله الذي يصلي علينا ش المصلي
لغة هو التابع للمجلي اي السابق وهو اشارة الى ان التجلي بحسب
المجالي فان تعين الوجود وظهوره في تجليه انما يكون بحسب خصوص

قابل

قابل المتجلي له كما اشار اليه الجنيد قدس الله روحه بقوله لون الماء لون انائه
يعني ليس للحق صورة معينة تتميز فيميزه السامع عن صورة اخرى
كالماء لا لون له ولكن يتلون بحسب لون انائه فان الحق بذاته يقتضي
الظهور بكل وصف والقبول لكل نعت بحسب المواصف والنعوت
والعالم به فان كل العالم صاحب اعتقاد جزئي ظهر في معتقده بحسبه
بالنسبة الى كل ذي اعتقاد على حكم معتقده ومن لا حسبان له في علمه بالله
بحسب عقد معين ولم يتقيد في معرفته وشهوده بعقيدة معينة دون
غيره بل يكون علمه ومعرفته بالله وشهوده مطلقة بحيث لا شيء ولا صورة
الا وهو يرى للحق فيها وجها وحقيقة يتجلى له في ذلك الشيء وتلك الصورة
ويرى وجه الوجود المطلق كما قال رضي الله عنه عقد الخلائق في الاله
عقائدا وانا شهدت جميع ما اعتقدوا فذلك هو العارف العالم الذي
لا لون له ليستحيل الماء الى ذلك اللون ويكون ماله ليس له الا فيه لا في نفسه
وقول الجنيد رحمة الله عليه مشعر بان السائل لم يكن الا صاحب عقد معين
فاجابه بجواب كلي يفيد الكل معرفة بالله فرقاه الى ما فوق معتقده
فان من كان على ما ذكر صافيا لا لون له ظهر الحق له بحسبه كما هو تعالى في نفسه
م فاذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه كما ذكرناه في حال
من له هذا الاسم فنكون عنده بحسب حالنا فلا ينظر الينا الا بصورة ما
جئناه بها فان المصلي هو المتاخر عن السابق في الحلبة ش وذلك
لان مرآة الحق تظهرنا على ما نحن عليه فما نكون عنده الا بحسب حالنا وصورتنا

ولو كنا فى محبة فقد كملت صلوتنا كصلوة اهل الكمال الراسخين فى العلم
م وقوله كل قد علم صلوته وتسبيحه اى رتبته فى التاخر عن عبادة ربه
وتسبيحه الذى يعطيه من التنزيه استعداده فما من شىء الا وهو يسبح
بحمد ربه الحليم الغفور ش اى كل شىء قد علم رتبته فى تاخر وجوده عن ربه
بمظهريته له التى عبادته لربه وتسبيحه الخاص به بتنزيهه ربه عن نقصه
الذاتى لكل ممكن ونقصه الخاص به بمقتضى عينه وهو تقيده باحكام
عينه وقصور استعداده عن قبول جميع كمالات الوجود الا ما يخصه
من الكمالات الالهية التى يقبلها باستعداده فهو يسبح ربه بتنزيهه
عما يخصه من النقايص ويحمده بما يظهره من الكمالات الثبوتية التى يقبلها
من ربه الحليم الذى لا يعاجل بعقوبة نقايصه الغفور الذى يستر نقايصه
وظلمة امكانه وسيئات تقصيره عن قبول الكمالات بنور وجوده
وجوده وتجليات صفاته التى يظهرها فيه م ولذلك ش اى ولان
لكل شىء تسبيحا يخصه م لا نفقه تسبيح العالم على التفصيل واحدا واحدا
وثم مرتبة يعود الضمير الى العبد المسبح فيها فى قوله وان من شىء الا
يسبح بحمده اى بحمد ذلك الشىء فالضمير الذى فى قوله بحمده يعود الى الشىء
اى بالثناء الذى يكون عليه ش معناه ثم ان فى وجود كل شىء مرتبة فيها
يعود الضمير فى بحمده الى العبد المسبح وذلك ان لكل موجود مرتبة
فى الوجود المطلق والمقيد هو المطلق مع التعين الذى تقيده فله
كمالات ومحامد مختصة به وكمالات ومحامد يشترك فيها مع غيره فهو

بالعلم

بالعلم ان يحمد نفسه اى هويته الحق المقيدة بقيد تعينه ويبرئها عن النقايص
التى تعانيها لان تلك المحامد لا تظهر على الوجه الذى ظهرت به الا منه
وبه لا من غيره كما ان بالعلم المتكلم يحمد ربه اى هويته المطلقة لان تلك
المحامد من صفات المطلق فهو بلسان مرتبته يحمد بكمالاته المختصة غيره
الظاهر هو بل يحمد بوجوده الخاص به عينه الثابتة التى هذه المحامد
خواصها ونسبها التى كانت كامنة فيها فاظهرها الوجود الحق لها
ووصفها بها كما ان بلسان هويته المطلقة يحمد ربها فله الحمد والثناء
الاعلى وهو اسفل السافلين وكذلك فى تسبيحه ينزه نفسه عن النقايص الكونية
المخصوصة بما عداه من الاشياء المعينة م كما قلنا فى المعتقد انه
انما يثنى على الاله الذى فى معتقده وربط نفسه به وما كان من عمله
فهو راجع اليه فما اثنى الا على نفسه فانه من مدح الصنعة فانما مدح
الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع الى صانعها واله
المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعته فثناؤه على ما اعتقده
ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره ولو انصف لم يكن له ذلك
الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل لا شك فى ذلك لاعتراضه
على غيره فيما اعتقده فى الله اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه
لسلم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده وعرف الله فى كل صورة وكل معتقد
ش هذا ايضا من حمد الشىء نفسه اى وجوده الخاص او عينه الموجودة
بحسب المرتبة بحمد المعتقد للاله الذى يعتقده وثناؤه عليه

فان ذلك الحمد يرجع الى نفسه لان ذلك الاله من عمله وصنعته لانه مخلوقه فهو
مصنوع له والثناء على الصنعة ثناء على الصانع فهو يثني على نفسه
بالثناء على الاله الذي اعتقده الا ان الاشياء بالطبع متنفرة عن اضدادها
حامدة لما يلائمها ولا تذم غيرها فهي عالمة بالهها الذي تعين باعيانها وظهر
بصورها فهي عالمة بصلاتها وتسبيحها بخلاف الانسان الجاهل فانه
لاستحسانه صنعه ومحبته اياه يذم معتقد غيره ومنشأ ذلك حبه
لنفسه فان المحبة نفسه يحب ما يلائمها ومصنوعه يلائمها فهو يحبه ويثني
عليه بالثناء الذي يرجع الى نفسه ومصنوع غيره لا يلائمها فهو يذمه
وذلك لاستيلاء الشيطان في صورة تعينه عليه فيحجبه عن الحق وعن معتقد
غيره فيعترض عليه جورا وتعديا وعدم انصاف ولو لم يكن محجوبا
في اسر الشيطان بتقييد تعينه وتعين الهه لعرفه كما قال الجنيد رحمه الله
فسلم لكل معتقد ما اعتقده وكان عارفا بالله م فهو ظان
ليس بعالم فلذلك قال انا عند ظن عبدي بي لا اظهر له الا في صورة معتقده
فان شاء اطلق وان شاء قيد فاله المعتقدات تاخذه الحدود
وهو الاله الذي وسعه قلب عبده فان الاله المطلق لا يسعه شيء لانه
عين الاشياء وعين نفسه والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم
ش انما قال تعالى انا عند ظن عبدي بي لانه تعالى بكل شيء محيط باحديته
المطلقة فلا بد ان يحيط بجميع الصور الحسية والخيالية والوهمية والعقلية
والظنية والعلمية لانه الظاهر والباطن وهذه الصور كلها لا تخرج

ع

من كونها ظاهرة او باطنة فعلى اي وجه يكون ظن العبد
من تشبيه حسي او خيالي او وهمي او تنزيه عقلي فان الله تعالى
بصورة معتقده ذلك ولا يظهر له الا بتلك الصورة اطلاقا
والاطلاق ليس من شان العقل وما دونه من المدركات لانه
متقيد الا المقيد بقيد الاطلاق فانه ايضا مقيد لا مطلق
بالحقيقة ولا بد لاله المعتقدات ان ياخذه الحدود المميزة له
عن بعض وسعه قلب عبده المؤمن بالايمان الغيبي فان المؤمن
الا في القلب واما الاله المطلق الذي هو عين كل شيء فلا يسعه
الا قلب العارف الذي هو عين الكل فانه متقلب في الحق [illegible]
وتعينه لتجرده عن نعته وتعينه لفنائه في الحق وبقائه
فهو قلب الحق متعين بالتعين الاول الحقي الذي يستهلك جميع
فيه واما قوله والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها
ان لا تتوهم فاما الحجب الحسية واما الحجب العلمية فقد وسع نفسه
بقوله وسع ربنا كل شيء علما وعن قول الملائكة ربنا [illegible]
رحمة وعلما ولا شك ان الله تعالى عالم بذاته فقد وسع نفسه
وكيف وقد قال الشيخ قدس الله سره في الفص [illegible] سبحانه [illegible]
لو ان ما لا يتناهى وجوده يتقدر انتهاء وجوده مع [illegible]
في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس بذلك [illegible]
[illegible] يسع الحق [illegible] ذلك [illegible]

ويد ولقد نبهنا على هذا المقام بقوله يا خالق الا...

انت لما تخلقه جامع تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فانت الضيق

لوا... فقد خلق الله ما لاح بقلبي فجر الساطع ... الحق

... عن خلق فكيف الامر يا سامع هذا كلامه ... احد

منصفا ان يكون في كلامه تناقض حاشاه فهو محمول على

... يرون به والله تعالى لا يكون مشهودا بالبصر من حيث التنـ...

... لا يدركه الابصار بل يكون معلوما بالقلب ويكون

بالبصر من حيث التشبيه والظاهر في صورة المعتقد لا يكون

... ذا افهم ثم قال هو الذي يسعه قلب عبده المؤمن اي من حيث الشهود

... من حيث الاطلاق واعني بالتنزيه والتشبيه الاطلاق و...

... وقد مر مثل هذا التنزيه والتشبيه في شرح قوله تعالى

... شيء وهو السميع البصير ولكن هذا اخر ما اردنا ايراده

والله تعالى هو البالغ امره ومراده

[illegible]

وسلم